Андрей БЕЛЫЙ

ДУША САМОСОЗНАЮЩАЯ




ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
В ПАМЯТНИКАХ

Андрей БЕЛЫЙ

ДУША САМОСОЗНАЮЩАЯ

МОСКВА
КАНОН+
ОИ «РЕАБИЛИТАЦИЯ»
1999

ББК 87.3
Б 43

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В ПАМЯТНИКАХ
Серия основана в 1993 г.

Ответственный за выпуск,
научный редактор *Э. И. Чистякова*

Белый Андрей

Б 43 Душа самосознающая / Составление и статья Э. И. Чистяковой. — М.: Канон+, 1999.— 560 с.— (История философии в памятниках.)

Андрей Белый (1880–1934) — крупнейший представитель символизма, один из тех мыслителей, кто обозначил и развивал идеи русского Ренессанса начала XX в. «Перевал сознания», выразившийся в открытии духовного «я» человека, нашел отражение не только в литературном творчестве А. Белого, но в первую очередь в его религиозно-философском учении, которое он назвал «религией свободного человечества».

В настоящем издании впервые публикуется рукопись незаконченной работы А. Белого «История становления самосознающей души», над которой он работал с января 1926 г. в городе Кучино, а также подготовительные материалы к данной теме: «Тезисы 12-ти лекций курса, прочитанного в 21-м году на тему “Самосознание как история”». Также впервые публикуется работа «Культура как проблема духа». В издание включены статьи и доклады (выходившие малым тиражом), в которых нашли разработку темы свободной мысли и культуры духа: «Основы моего мировоззрения», «Философия культуры», «Культура мысли» и «Пути культуры».

ББК 87.3

ISBN 5-88373-137-6

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ КАК ФИЛОСОФ

В последние годы российский читатель получает возможность ознакомиться с корпусом совершенно неизвестных ранее первоисточников — сочинений Андрея Белого. Осмысление наследия русского символиста остается крайне актуальной задачей современной российской философии. Если ранее Андрей Белый получил широкую известность в отечественной культуре как поэт, писатель и исследователь литературного процесса в России, то Андрей Белый как философ известен мало. Публикации философских произведений Андрея Белого способствуют пониманию того, что русская философия — это не какой-то архаический феномен, не имеющий отношения к современности, а сокровищница идей, глубоко укорененных в прошлом и устремленных в будущее.

В русских философско-антропологических исканиях XX в. Андрею Белому принадлежит особое место. Он, бесспорно, причастен к метафизике всеединства, восходящей к Вл. Соловьеву своей «бытийственной ориентацией». Этой традиции свойственна критика «отвлеченных начал» в философии и утверждение точки зрения «всецелой жизни» как главной потребности и цели для человека. Бытие здесь познает самое себя через человека, без него оно неполно и недостаточно. Однако образ человека в контексте философии всеединства страдает «чертами имперсонализма», что отмечал Е. Н. Трубецкой — ближайший друг и последователь Вл. Соловьева; впоследствии об этом писал также В. В. Зеньковский.

«Онтологической» версии философской антропологии, растворяющей человека в бытии, противостояла другая — персоналистическая линия, наиболее ярко представленная Н. А. Бердяевым. Экзистенциальные мотивы персоналистской антропологии были не чужды и Андрею Белому. Так же как Н. Бердяев, русский символист подчеркивал высшую ценность творческой

деятельности, считая ее критерием человеческого достоинства и индивидуальности. Однако, как представляется, Андрею Белому были чужды крайности персоналистской антропологии с ее идеями «безосновности», «добытийственности» свободы. Если Н. Бердяев был «ничьим человеком», человеком лишь своей идеи и своего искания истины, проповедовавшим своеобразное «анархическое мировоззрение» и отстаивавшим идею аристократического отношения к миру, то Андрей Белый стоял на позиции бережливого, ценностно окрашенного восприятия бытия и творчества. Он стремился познать «тайну человека» с точки зрения самоценности человеческого бытия, его рациональных оснований. Образ человека в трудах Андрея Белого — это поиски новых возможностей рационального мира, это стремление к «новой рациональности». На этом пути он исследует гносеологический механизм постижения человеческой природы, не переходя, однако, ту тонкую грань, которая отделяет оформленный метафизически-систематизированный образ человека от анализа живой, конкретной личности во всем богатстве ее смысложизненных переживаний. Отсюда — невозможность отнесения антропологии Андрея Белого к какому-либо конкретно-определенному философскому течению — будь то экзистенциализм, персонализм, философия жизни или антропософия. Точка зрения символизма в данном случае — это и есть позиция Андрея Белого — философа, не ангажированного в тенета определенной догматической философской ориентации.

Маслин М. А.,
доктор философских
наук, профессор

Андрей БЕЛЫЙ

ОСНОВЫ МОЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

I. ОСНОВЫ МОЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ*

1. Типы мировоззрений

Вопросы мировоззрения разбиваются: на вопросы о сути и стиле — на «*что*» и на «*как*». *Чем* строить, *как* строить и — далее: *из чего*, *для чего* строить? Методы проведения мировоззрительных истин, цель явно диктующая выбор орудия, материала и стиля, а не одни только догматы,— определяют мировоззрение; мировоззрение не есть только *что* / реализм, идеализм /, но и как / *гностический*, или *мистический*, или *логический* идеализм и т. д. /; — *для чего* / для рассудка, для жизненной практики, для себя, для других и т. д. /; Строят храм: или голою рукой или рукою, вооруженной стамескою, сложными орудиями техники; можно строить из глины, из дерева, камня, бетона.

Орудия построения — познавательны; в группе мировоззрений, сводящих материю возведения постройки к орудиям построения, определяющим эту материю, гносеологическая оправа есть первое условие построения; в ней и стиль построения; гносис подчеркнут здесь.

Гнозис же может нас встретить двоякого рода: он может сводиться к исследованию самой познавательной конструкции в зависимости от ее логической формы (теория знания); и может сводиться он к уяснению зависимости логической формы от жизни сознания, слагающей логику. В XIX веке такая тенденция антиномично двоилась: в группы логического гностицизма, сознание обусловливающего гносеологической формой; и — в группы, исследующие самые процессы сознания; эти последние группы несправедливо сужались в тенденции пресловутого «*психологизма*»; логические тен-

[* Рукопись — РГАЛИ, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 69. Впервые опубликовано: Литературное обозрение. 1995, № 4, 5. В сочинениях А. Белого, публикуемых в данной книге, издательство стремилось максимально сохранить все особенности авторского текста.]

денции гносиса назывались неверно теоретико-познавательными. А борьба двух тенденций окончилась явной победой логизма; она завершала в монизм гносеологический дуализм недавнего прошлого критической философии: логизм в смысле Логоса мысли восторжествовал над своею логической частью: над трансцендентальной рассудочностью Канта.

В гностицизме и в чистом логизме, в феноменологии и в гносеологии вскрылись тенденции обусловливать мировоззрение его познавательной формой.

Когда же клали в центр всех мировоззрительных объяснений вопросы о том, «*как*» его строить, отыскивая предмет *стиля*, располагающего познавательный материал, то процесс построения, работа строения доминировала, определяя орудия, материалы и цели; но и этот вопрос нам таил антиномию, сосредоточивая внимание то *на энергии* творческих актов, а то на *плане* строения, взятом не столько в логическом смысле, сколько в эстетическом созерцании; стилистические потребности доминировали; известное мирочувствие определяло план целого; эстетическая проблема вплеталась в проблему познания; мировоззрение становилось «воззрением»; вчувствование определяло собою строение. Мировоззрительною эстетикою была психология Липпса. Но яснее еще проступила эстетика в логику в философии символизма; здесь познание превращалось в эстетическую эмблематику философского смысла; философия здесь — эмблематика переживаний сознания; общее выражение символики в ней — мистицизм (под мистицизмом же я разумею не мистику, не конкретное «*что*» мистицизма, а — «*как*»: форму, стиль); мистическое изживание здесь не связано с материалом, данным в чувственном содержании, а с мыслительною импрессией, поступающей явно у Зиммеля, например. Поскольку же «werken» зависит и от «wirken», а это последнее связано с «wirklich» и с «Wahr», и с «Wahrnehmen», поскольку действительность (Wirklichkeit) здесь продукт лишь *содеянного* мировоззрительно как и правда; так в воззрениях недавнего прошлого нам возникали: *волюнтаризм, прагматизм*.

Проблема, *как* строить, себя разрешала в проблеме мистической (в символизме) и в философии действия (в прагматизме).

Где возникали вопросы о том, *из чего* строить мировоззрения (вопросы, определяющие орудия, стиль и процесс построения), там возникала *вещь* (Werk), как конструкция опыта (реализм, натурализм, материализм); и — опыт *вещи* в сознании: опыт идей и предметов; так философия вещей возникала; и — философия ограниченных опытов (чувственных): философия сенсуализма.

Из вопроса о том, *для чего* строить мировоззрение, вытекает проблема не данного «*что строить*»; предметы цели — в орудиях построения не даны; и не даны они в стиле, в процессе и в опыте мировоззрения; в телеологическом принципе цель скрыта в средствах; смысловая тенденция связана с телеологическим принципом; но она в нем — оккультна.

Поскольку цель лежит *по ту сторону опыта* средств, мы приходим к метафизической проблеме: проблеме трансцендентной реальности; поскольку она имманентна (лежит в *целом* средств), в целесообразности (без абстрактного принципа цели), нам строящей состояния сознаний,, познаний и знаний, или члены свои,— упираемся мы в философскую проблему анализа понятия *целого*; цель есть абстракция целого; проблема же философии целого преломляема *в гностицизме* проблемой самосознания, *в логизме* — проблемою смысла; *в волюнтаризме* — проблемой со-действия (социальной), *в мистицизме* проблемой со-чувствия, вчувствия (эстетически-религиозной), *в эмпиризме* — проблемой органицизма (натурфилософия), *в трансцендентализме* (философии вещи) — проблемой механицизма (математические и динамические категории Канта).

Проблема мировоззрения — сложное взаимоотношение многих частных проблем, или — целое их; многообразие борющихся, нам данных мировоззрений, не обнимает проблемы мировоззрения *в целом*; и кроме того, мировоззрение зависит от частной методы, его породившей; метода же•есть преломление логики в частностях предметного опыта; *опыт идей* порождает идеализм; *опыт понятий* — рационализм; *опыт сознания*, подстилающего понятия и идеи ведет *к реализму*; суждение «res» до материи — порождает нам механический материализм и т. д.

В *целое* мировоззрения входит *метода* независимо от

опыта в целом и опыта целого, независимо от сознания, смысла, наглядности и т. д.: реализм, рационализм и т. д. могут быть эмпиричны, гносеологичны, мистичны и т. д.

Целое полагаемо первее частей, предестинируя части (теистические концепции таковы); целое полагаемо в акт особого синтеза (смыслового, религиозного, эстетического), в нас протекающего (интуитивистические концепции таковы); целое может быть находимо в вещах, с ними слитое (натуралистические концепции таковы). Положения целого в частном, до частного, после частного определяет нам мировоззрительный тон; интуитивизм нас встречает и в браманизме, и в научной феноменологии современности (независимо от разнообразия, отличия частных метод); есть типы интуитивизма; и типы натурализма (таосизм и натурфилософия Оствальда, например), теистичны, или сходственны в тоне *еврейский* монотеизм и догматика, слагающая картину мира из перво-положенных пунктов материи.

Мировоззрительная градация может быть очень четко раскрыта в законах переложения и сочетания друг с другом научных метод в зависимости от форм познавания, орудий его, материала, расположения материала; так *целое* определяется *стилем* строенья; сплетенья друг с другом частей. Вопросы мировоззрения главным образом суть вопросы стилистики; но стилистика мировоззрений не разработана вовсе.

Нерв мировоззрения моего есть вопрос о стилистике мировоззрений, обычно рассмотренных либо только в разрезе логическом, либо только в разрезе эстетики. Мировоззренье мое все вращается вокруг первой проблемы, как приступить к построению мировоззрения. *Воззрение* на *мировоззрения* — первый шаг к отысканию загаданной цели.

Искомому мировоззрению ставлю императив; оно должно удовлетворять нас 1) гносеологически, 2) эстетически и 3) этически; если оно не удовлетворяет нас в одном только пункте, оно — не мировоззрение. Тут я близок в задании к вопросу Владимира Соловьева: как возможно нам *цельное знание*? Но я признаю: Соловьев, вопрос выдвинув, все же ответа не дал на него, потому что ответ — в мировоззрении грядущей культуры, еще не оформленной.

2. Мое отношение к Канту

Связь воззрения с орудием зрения осознана XIX веком; заслуга критической философии — в том, что познание, после — знание, или *«знанье о знаниях»*, это *«первое»* истории философии она выдвинула, как логическую цель, перевернув представленье о знаниях; Кант тут явился Коперником, в XVIII веке создавши истоки критической философии.

Гносеология стала первой главой всякой трезвой, ответственной философской системы; гносеологические воззрения мировоззрителя — паспорт его; гарантирующий принятие в хорошее философское общество; логика оказалась необходимой основой воззрения; до XVII столетия логика — техническая наука; мировоззрительный вопрос стал вопросом логическим; разрешение вопросов о том, есть ли Бог, неожиданно оплелось с утонченнейшими рассуждениями о законах тождества и противоречия. И подобно тому, как паспортная система порой вырождается в формализм, где субъект паспорта в государстве становится разве что гербовой маркой, приклеенной к паспорту, так в XIX веке увлечение гносеологией привело к гипертрофии гносеологического рассудка в ущерб другим тканям организма мировоззрения; логика рассудка вращала проблемы и стиля, и смысла, и цели в зависимости от себя; действительность стала — логическою действительностью; цель — логической целью; смысл — смыслом логическим. Расширение логики обогатилось; логика, тощая корова доселе, пожрав коров тучных, видоизменила и форму свою (так сказать, утучнилась); и мы присутствовали при полном перерождении логики.

В Канте еще — совпадение представлений о том, чем должна быть теория знания с представлениями о том, чем должна быть гносеология; гносеологическая аналитика Канта и есть, так сказать,— теория знания Канта. Меж тем, аналитика эта есть вскрытие механизма нам данного аппарата познания; взяты готовые формы живущих в нас познавательных представлений; анализом их Кант описывает непереступаемый круг, отрезывающий цели и смыслы мировоззрения от мировоззрителя тем, что утапливая цели и смыслы в орудиях познавания, не имеющие целей и смыслов,— он цели и смыслы относит

в недостижимые, трансцендентные области неубитой им метафизики, которая с бешеной быстротой вслед за Кантом откидывает кантовскую гносеологическую оправу мировоззрения; и цветет *«не критично»* у Фихте, у Шеллинга, Гегеля, материалистов, позитивистов совсем не в логической сфере.

Кант доходит до неразложимых элементов познания (до категорий), но не складывает элементы в то целое, что являло бы нам познавательный организм; не дает и системы понятий, как расчленения критически установленного основного понятия познавания. У Гегеля есть попытка к системе; она — грандиозна; и — все же: она — лишь проект; диалектика Гегеля не получает *гносеологического* права гражданства у кантианцев; наоборот: гносеология Канта не получает *теоретического* права гражданства у Гегеля; и потому то: попытки к *теории знания* вырождаются после Гегеля в Кантом отвергнутый догматизм; и они себя аннулируют в кантианцах, сосредоточиваясь на анализе многих логик (логик наук), утопляя в них Логику собственно. В попытке создать снова логику логик теперь, в наши дни, утрачивается связь с гносеологической логикой Канта. Эта логика логик теперь начинается с выдвигания таких вопросов познания, через которые Кант некритически перепрыгнул. Так: сфера *«логики собственно»* Риккерта и начинается, и кончается за пределами трансцендентальной логики Канта, которая в логике Риккерта уже не *«логика собственно»*, а техника приложения этой логики к сфере наук; и — оказывается, что гносеология Канта — не логика вовсе; скорей — психология.

Кант нам ставит вопрос, как возможно познание; и понятия познавания не конструирует, а — берет на прокат у философского догматизма; меж тем: именно в начале познания все предпосылки познанья должны быть отвергнуты; должно спросить: существующие формы познанья — познанье ли? Удовлетворяют ли они чистому императиву познания, независимому от данных форм; категорический императив этот в нас имманентен сознанию до членения в сознанье познания в формы его; Кант не вскрыл нам первичную данность познания, не указал нам на связь представлений о должном познании с формами данных познаний; не

спрашивает он критически, *что есть познание*: не вскрывает нам данность; и потому-то не конструирует познавательного идеала. Нет теории конструкции познания у него, а лишь — анализом вскрытые части познания; Кант напоминает нам техника, прокладывающего провода им не найденного познания в разнообразье обителей; и насчитывает до 12 проводов; неокантианцы — электротехники, изучающие жизнь аппаратов в каждой обители; между тем вся сумма лампочек электрических, как и центральная станция,— обусловлены: знанием общих принципов электричества.

С формулировки тех принципов (познавательных) начинает теория знания; построение станции (что есть познание?) невозможно до этого. Работа же Канта берет нам проблему познания даже и не с вопроса о станции, а с вопроса о проведении двенадцати электрических проводов (категорий) в обители опыта. Не с «*как возможно познание*» начинается «Критика» Канта, а с «*как возможны: естествознание, математика, метафизика*». И этому принципу анализа следует Когенианство.

Если познанье возможно (оно — после-знание), то *знание* очевидно — первее; надо выставить пред собою в сознании — сферу знания, или, как говорят,— предмет знания. Но предмет этот *в целом* — не возникает пред нами: дан — в ряде предметов (форм знаний); в последовательных изысканиях мы танцуем от печки: от предмета, от суммы (неполной всегда); при подобной фиксации нашим сознаньем предмета знания (данного в многих предметах) мы не имеем гарантии, что именно в данных формах предмета знаний познание осуществляет ему присущие цели; ведь: кроме данных познаний возможны — не данные; тут возражают: предмет знания независим от формы научного знания, будучи сферою знания, взятого в его целом. Тогда: предмет знания — первоначальная (и — конечная) цельность всех знаний, как некое «Со», знания и вычленяющее, и сочленяющее; форма пересечения знаний была бы предметом знания; и ищем мы пересечения знаний не в «Со» всех тех знаний: опять-таки — в знании (пусть это знание есть *знанье о знаниях*).

Все предметы знаний лежат в предмете знания; и форма лежания этого есть со-знание.

3. Проблема сознания

Наше сознание — единственный предмет знания, данный, как целое; все прочее — части (познание, знанье о знании, знания); но сознание — не *«предмет»* в познавательном смысле, а лава восстанья предметов из целого; сознание — не предметно; оно — вне-предметно (до —, после — предметно); *«до»*, *«после»* — влагаемо в целое; и — протекает внутри его, как жизнь эонов в первоначальной плэроме; сознание — имманентно нам данная плэрома всего, что ни есть; мы ищем пересечения знаний в каком-то одном знании, которое вечно оказывается трансцендентным по отношению к данным знаниям; и все оттого, что пересечение это не трансцендентно — в сознании нашем. Сознание и есть знание о знаниях.

Так теория знания связана с проблемой сознания. Сознание — единственно возможный предмет цельного знания. Предметы — конструкции сознавания.

Все рассуждения о *«предмете»* здесь переходят в ощупывание первой данности, в которой лежат все идеи, предметы, все формы и все содержания.

Все — дано нам: в сознании.

Сознание — первое знание, отличающееся от всех последующих оформлений, лежащих внутри его (или *«знаний»*), в этом смысле оно и не знание, ибо в круге его все понятия и идеи даны в сплетении с миром чувств, с миром воли: переживанья сознания могут иметь оформленья — рассудочные, волевые и чувственные.

Если по-знание — после-знание, то со-знание по отношенью к познанию есть до-знание; это — первое ограниченье понятия о данном сознании; первые вопросы теории знания предварены вопросами об отношении знания и познания к миру сознания; пересечение гносеологии с подлинной теорией знания — здесь; проблема сознания есть проблема о том, как возможно нам цельное знание; организация сознания нашего и есть цельное знание Соловьева; оно — и система познаний и, одновременно,— система переживаний, и форма, и содержание; так: и форма, и содержание, и объект, и субъект нам даны в том, что есть ни субъект, ни объект; дискурсивное мышление противополагает субъекта субъекту; но и субъект, и объект уже — формы познания, внутри чего-то лежа-

щие; способ лежания этого не может оформлен быть при помощи наших дискурсий; он есть интуиция.

Сознание есть первичная и единственно данная нам интуиция целого; «*Я*» есть интуиция сознания, т. е. то, в чем пересечены представления содержания, формы, субъекта, объекта, миров внешнего и внутреннего. «*Я*» — ни внешне, ни внутренне, ни субъект, ни объект. Оно есть «*Само*» нашего «*Со*» (состава) знаний; осознание мира сознания, как единственно автономного, поднимает проблему Само-со-знания, как сознания собственно, поднимающегося над первичною данностью.

В проблеме сознания мы вскрываем законы сознания, данного нам, то есть сознания, рассмотренного под углом зрения его части — познания; самосознание вырастает в самопознание. И потому: на дверях философского храма встречает нас надпись: «Познай Себя».

Как сознание есть первичная данность познаний и знаний,— так точно: самосознание есть итог познавательного процесса, или — то подлинное после-знание, которого в обычных представлениях о познании — нет; потому что здесь знание о предметах мира и знание о законах предметного мира — пересекаются в то, по отношению к чему мир природы и мир рассудочного разума — части целого, которое и есть *действительность*, то есть нечто содеянное как акт самосознания. Действительность — осознанье сознания: само-со-знание.

В его центре, в «*Я*» осуществлены, как *действительность*: 1) *возможность* предметов, 2) *необходимость* законов; действия действительности суть оправдания предметов и «*истин*»; здесь и предмет — индивидуум (Имя Рек); и в нарицании — творенье действительности; здесь «*истина*» рассудочного принципа впервые становится: правдой конкретной. Обычные действительности, так называемых, «*объективных*» законов без действия оживления их самосознанием нашим,— не объективны; то все еще рассудочные «*субъективации*» действительности, зависящие от гносеологического субъекта познания; но «*субъект познания*» преодолевается в действительность самосознающего «*Я*», где и «субъект» (апперцепция Канта) лишь содержание самосознания.

В требовании, чтобы познание осуществляло познанию присущие цели уже вносится принцип сознания в начало

познания. Сознание — содержанье той нормы познания, которая выражает себя в логическом представленьи о цельности знанья; здесь *«все, что ни есть»* (переживанья, идеи, предметы, законы, сны, яви) суть части огромного организма: сознания, которое и есть искомое *целое* знания; понятия *единства и множества* суть понятия — производные и находимые внутри *целого*; в логике они становятся: основанием, следствием; в мире предметном понятия эти — причина и действие; и вывернутые наизнанку,— становятся: средствами, целью.

Закон целесообразности — рассудочная абстракция целого, как сознания; выдвигая в начале познания императив (познание должно удовлетворять свои цели),— мы вкладываем в начале познания в познание проблему сознания; цельность знания и есть сознание, взятое в начале пути, и — самосознание, взятое в конце его. Здесь, меж проблемою самосознания и проблемою синтеза, соположения знаний,— возникает проблема о *смысле*.

Смысл знания есть со-мыслие, соединение мыслей, вычлененных из первоначальной цельности сознавания, возвращающее сознание сквозь знания к себе самому. Осмысленное познание — автономно; оно — себя сознающее знание.

Здесь проблемы познания, смысла познания, переходят в проблему истории самосознания человечества, или — в проблему культуры.

4. Проблема познания

Девятнадцатый век — подчинение мировоззрения методологии: если строить вот так-то,— получишь такое воззренье на мир, если иначе — иное; до-мировоззрение было догматом мысли, иль *«что»* его; в XIX веке оно стало — *«как»*. Мировоззренье утратило мировоззрительный свой характер; мировоззрение часто сводилось к тому, что мировоззрения в прежнем смысле не может быть вовсе.

Ликвидационный характер мировоззрительных объяснений и смыслов в своем углублении ликвидировал всякое объяснение, всякий смысл; даже более: в наши дни происходит — гносеологическая ликвидация самой гносеологии; и в этом процессе ликвидации мировоззрений, мировоззрение ликвидирующих, мировоззрение по-

новому восстает, как феникс из мировоззрительного пепла XIX столетия: «миром» воззрения нашего есть не мир уже (мир природы) и не законы этого мира, а мир и законы его, как они восстают в нашем «*Я*», в небе, их обнимающем снизу и сверху; в проблеме смысла, в проблеме первичной загаданности нам знания мы и нисходим, и (одновременно) восходим в мир, объединяющий смысл и данность: в мир самосознающего «*Я*».

Мировоззрение становится гносеологически оправданным творчеством самозрящего *Я*: картиною самозрения, его углубленьем, путем; и теория сменяется копией ландшафтов сознания.

История новой философии — в росте рассудочности; мир сознания здесь равен рассуждающему сознанию; здесь «*Я*» осуществляет себя, как «*субъект*»; вытравляются в нем элемент содержания; сознание, выщелущиваясь, становится познавательной формой: все живое — убито; трансцендентальная апперцепция — только она: центр сознания; *сознания нет в гносеологическом сознании Канта*; оно — под сознаванием: оно — под сознание; оно — чувственность.

Таким образом, в гносеологическом сознании сознанье, смешиваясь с сознанием рассуждающим, съедается без остатка; и поднимается речь: о раскрепощенье познания от привкусов «*консциентизма*»; да, именно: содержание отошло в психологию; логика есть примат психологии, отправляющая мир сознания в подвал подсознания: к биологии, к физиологии; в психологии, как биологической дисциплине, еще так недавно сколь многие разрешали проблемы сознания. Они вынырнули недавно — с другой, неожиданной стороны.

В распадении тесных границ дискурсивного мышления, в выпрямлении подлинного объема мысли, в проблемах данности, культуры, феноменологии, смысла — выпрямлялась иначе проблема сознания: как самый принцип расширения проблемы познания.

Сознание оказалось духовно-разреженным воздухом самого предмета познания и первично-сущей основою бытия, выкристаллизирующей форму материи; оно оказалось тем оку невидным эфиром, который нам полнит «*междуатомные*» промежутки между понятием и понятием с одной стороны; между понятием и предметом с

другой. Стараясь открепостить логику от привкусов Кантова «*консциентизма*», мы помним, что мы стараемся соблюдать чистоту двух образований сознания: рассудочного познания и чувственного переживания; мы помним — сознания нет в чистой логике так, как нет воздуха на картине с врисованным на нем изображением твердого тела: газообразные вещества не поддаются учету рисунка.

Различные состоянья сознания (состояние сознания в познании и состояние сознания в бытии) — даны: внутри сознания собственно; присутствие газа требует особых приемов обнаружения (газ глазу не виден); гранит — обнаружения не требует (он глазу виден). Так и начало самосознания, «*Я*» требует особого обнаружения, всюду присутствия — в обнаруженьях своих: чувственных, душевных, рассудочных и т. д. Газ, требующий обнаружения,— сложил камень (остывший газ); и камень, обратно, переводим — в газовое состоянье свое; так: состояние физиологического бывания (вне-сознания) сознанием проницаемо — в принципе.

Сознание примата сознания в бытии и в познании меняет весь стиль отношения: 1) к акту познания, 2) к акту переживания; вопрос о границах познания здесь становится вопросом о границах познания в данном нам состоянье сознания (в рассуждающем, например); если в принципе расширяема сфера опознаваемого сознания, то — непреложности кантианских границ для познания непреложны лишь в круге сознания, отложившего данные формы познания. При расширении границы сознания перерождаются в нашем сознании и критерии познавания; так: вопрос о начале познания, цели познания, смысле познания зависит от другого вопроса: какую градацию состояний сознания способен развить в нас наш праксис сознания; здесь теория знания — выражение остывшего праксиса сознательной жизни; в ней остыл сознавательный круг: вписанный состояньем сознания в сознание — собственно; в сознании — собственно — нет границ для познавания; *оно — не остывает в кругах*. По отношению к своим застывшим кругам, со-стояньем, стояньем,— иные части его перед нами суть подсознание, другие — сознание, третьи же — сверхсознание.

В опыте сознания самая теория знания — часть опыта; теоретические положения логики — итог праксиса; в первых вопросах познания, в постановке их, осуществляет себя особого рода йога; так называемый «*психологизм*» — не при чем; изменяются самые представления о сути теоретического и практического; теория есть часть праксиса (праксиса особого рода); чувственный опыт — другая часть праксиса. Предпосылкою беспредпосылочных положений познания остается сознание; познание нам дается в сознании; и — никогда вне сознания. Прежде чем строить беспредпосылочную теорию знания надо из поля сознанья убрать познавательные оформленья; и из этого праксиса, акта, уже вытекает первый теоретический вопрос: что есть познание; пока оно дано в формах, оно — предпосылочно; вопрос же о том, что такое познанье решается в праксисе: восстанья познания из содержаний сознания; надо его подсмотреть, а для этого надо иметь особого рода созерцание вне связанных с формами данного нам познанья привычек (вне обычных ассоциаций); может быть, мышление протекает не так, как рисует нам логика не в силлогизмах и не в соритах); тот опыт быть должен проделан; и — каждым в отдельности.

Этот гносис особого рода предпосылает нам логику; так «*логизм*» начинается в гностицизме — до логики в рассудочном смысле.

Такое гностическое исследование лежанье познания в круге сознания — первое условие и самосознания, и теория знания; мысль в сознании нам дана: в переживанье мыслительности; интеллектуальное созерцание — опыт сознания; самосознанье в познании выдвигает: проблему самосознания; в самосознании, изменяющем контур познания, познание обнаруживает свой подлинный корень, не данный в познании дискурсивном; без высвобожденья себя превращеньем в сознанье познание не выявляет себя в должных формах, не выявляет и своего преломления в данных формах обычного и предрассудочного познания; рассудок есть пред-рассудок познания; у Канта же пред-рассудок — господствует. Все учение Канта о разуме и рассудке — сплошной предрассудок.

Первый теоретический познавательный ответ на вопрос, через который Кант перепрыгнул (не давши *теории знания* в собственном смысле) — вопрос: чем должно

быть познание; вопрос решается до него возникающим праксисом высвобожденья познания от форм и данных познавательных действий — *в целое*, т. е. в сознание.

Философия есть философия свободной мысли; а мысль взятая в форме, и в форме утилитарной (для приложения к опыту) не есть свободная мысль, а мысль, связанная с той или иной стороною опыта; мысль в законах, иль Кантова мысль,— мысль в оковах, философия есть философия свободы; в философии свободы мы изучаем самое возникновенье в сознании *априорных форм* Канта; синтетические условия опыта Канта до-опытные понятия — до-опытны по отношению части опыта (чувственности); по отношению к целому опыта (в нашем сознании) они — опытны aposteriori, конечно; отношение apriori до опытные понятия к aposteriori суть отношение друг к другу двух разных частей опыта в более широком смысле. Прав Рудольф Штейнер, что Кант в вопросе о том, как возможны apriori перепрыгнул через вопрос: возможны ли? И уже вопрос второй / Кантов /: если возможны, то как? Ответ: возможны, если эти apriori познания даны под условием их aposteriori в сознании; априорность Кантовских познавательных форм очень-очень условна; при ограничении целого опыта его чувственной половиною — да; ограничивая опыт чувственностью, а познанье рассудочностью, на двояком ограничении этом / и мысли, и опыта / построены неограниченная непогрешимость Кантианства, утверждающего: незыблемость граней познания; и — законов его.

Теория знания должна отправляться: от первично-целого; и — рассмотреть, как отсюда членятся те части опыта, которые впоследствии противопоставлены в Кантианстве, как чувственный опыт и его сверхчувственная / не сверх-опытная / предпосылка / синтетические apriori Канта /; в анализе отношений тех двух половинок Кантова акта познания — гносеологическая проблема, лежащая уже внутри теории знания; гносеологическая теория знания есть парадокс, произведенный Кантом и воспроизводимый ошибочно вслед за ним; она — недостаточна. Кант инкогнито вводит первичную цельность сознания внутрь рассудочного акта познания долженствующего быть «*чистым*» от примесей «*консциентизма*» / ведь через цельность опыта совершен был до

этого аналогичный скачек /; «*инкогнито*» первой цельности во *вторичных* вопросах познания, выданных Кантом за *первые*, есть фигурирующая в акте познания Канта трансцендентальная схема, определяемая Кантом двусмысленно / то при помощи — чувственности, то при помощи — рассудочности /; Кант не определяет необходимую ему схему, как акт сверхчувственного и до-рассудочного опыта первой интуиции познания; а между тем: схема Канта ложится в основу вскрытия основоположений рассудка, выговаривающего принципы естествознания; Кант отвечает: естествознание возможно так-то и так-то (основоположения), потому что есть такие и такие-то схемы рассудка; а как они есть,— это Кантом не вскрыто; тут начинается в «Критике» туманная мистика определений, гласящая: схемы рассудка основаны на действии воображения, этой слепой силе души (т. е. по Канту, опять-таки, чувственной); только вставив в середку акта познания свою схему, мог Кант утверждать, что им преодолен и эмпиризм, и рационализм. Неокантианцы стыдливо убрали невнятно гласящую схему; от этого самый трансцендентализм перерождается в них в рационализм, якобы Кантом преодоленный.

Истина в том, что Кантова схема теоретически дана в познании первой категории и ее дополнения (чувственный опыт); так: не от категории всеобщности зависит схема числовой величины; наоборот: образ числовой величины дан первее в сознании; уже затем в ограничениях рассудочности распадается он на понятие *всеобщности* (количество), которое в свою очередь распадается на понятия: единство, множество.

И так: первые суждения — суждения положения Кантовых категорий понятиями познавания; суждение теоретико-познавательно первее понятия. И опять-таки: Кант, строя теорию знания как механизм соотношенья понятий, через суждение, понятие строящее, перепрыгнул. Суждение, полагающее основное понятие, есть суждение особого рода. В кантовом смысле имеем три типа суждений: синтетические a priori, a posteriori и аналитические a priori; было бы безумием, или грубой безграмотностью в духе Канта построить вопрос: возможны ли аналитические aposteriori?

Но вот:— первые суждения, понятия определяющие, суть суждения a posteriori, вырастающие из опыта сознания, лежащего в познании; но они a posteriori особого рода: *аналитические*; в них первичная данность познанья в сознании щепится — на ту часть, которая рассудочному познанию противопоставлена, как чувственность, и на часть, являющейся в дальнейшей гносеологии сверх-чувственной предпосылкою (a priori Канта).

Суждение щепления целого в субъект и объект есть суждение аналитического aposteriori, которого кантианство и неокантианство не вскрыли.

Образ по Канту — лишь чувственный образ; чистое понятие — внеобразно; между тем: определяя схему, как образ мысли он не вскрывает подчинения образа либо чувственности, либо рассудочности; образ мысли вызван из небытия, чтобы объяснить, как безобразное приложимо к образности; объяснение — невозможно для Канта, но эта невозможность есть факт, на который в акте познания натыкается Кант вопреки всем a priori кантианизма, долженствующего гласить: в дискурсионном познании ничего подобного происходить не должно; но «*скандал*» — происходит; и Канту остается: либо объявить данное рассудочное познание не существующим вовсе (падает возможность наук), либо объяснить суть неприличного для Канта факта. Здесь мы натыкаемся на алогический пункт самого рассудочного логизма; так место действительного начала познания, не вскрытого Кантом, является перед Кантом как необъяснимая эмблема — чего?

В теории знания, вытекающей из опыта восстания познания в сознании Кантова схема вполне открывает инкогнито; она — образ мыслей, предопределяющий как свой чувственный коррелат (вещь), так и свой рассудочный коррелат (понятие познавания). С восстания образных мифов и начинается мышление, как в историческом становлении человеческой мысли, так и в каждом индивидуальном сознании. И рассудочный познавательный акт (Кантов акт) — лишь поверхность действительного акта познания, не вскрытая глубина которого — миф, образ; рассудочная философия есть, так сказать, мифология, производная от первичного мифа; акт познания начинается до его положения как рассудочного; и про-

должается за пределами своей рассудочной (средней) части: рассудочный познавательный результат в самосознании зацветает смысловыми метаморфозами.

Смысл есть соединение результатов: со-мыслие; он опять-таки образ, иль эйдос, эйдейя, идея; первичный, мифический имажинизм, или данность познанья в сознании, становится в окончательном акте познания эйдетическим, идеальным и одновременно конкретным; имагинация первичного мифа, имагинация конечного смысла есть знак познания цельного, вычленяющего лишь в своей средней части, рассудочной,— гносеологическое щепление данности на чувственность (содержание) и рассудочность (форму); вычленение в смысле завершается вычленением по-новому разделенных частей в образе *целого*. Это *целое* — есть в начале познания — первичное вскипание познания в море сознания, рождающее из сгустков пены *предметы познания*; это же *целое* стоящее впереди познавательного процесса, как цель,— интуитивизация рассудочной дискурсии: акт самопознания; интуиция есть целое акта познания, которого средний, иль частный момент,— рассудочная дискурсия; познание, осуществляющее свои цели, должно быть интуитивным; и если данное нам познание не таково, оно должно им стать. В самосознании оно таково: дискурсия — аллегория интуиции; т. е. мысли, взятой во всем объеме и не сжимаемой в пред-посылках и в пред-рассудках. Понятия «*мысль*» и *свободная мысль* — тавтологичны; это — значит: мысль мыслима интуицией, или мысль не есть вовсе мысль.

Потому-то на первый вопрос (чем должно быть познание), с достоверностью возникает ответ: познание должно быть интуитивным. Но в данных нам формах (рассудочных) в первом взгляде как бы интуиции нет; стало быть: первый взгляд, данный взгляд, мы должны a priori отвергнуть; он есть догматическая предпосылка самой гносеологии; но в том-то и дело: дискурсия — маска, таящая интуицию; понятие отрезанного от целого, как идеи и нет: нет понятия; в понятии есть идея; идея понятия первее понятия; она — эйдос, иль — образ. От образа мысли зависят и частности мыли (методы, понятия), а не обратно, как думают Кантианцы; так они думают, потому что их Кант через первый вопрос, воз-

главляющий теорию познания не критически перепрыгнул, оттого и вопросы, здесь ставимые, для его *«консциентизма»* бессмысленны; но это в свою очередь оттого, что Кантов консциентизм не имеет смысла; в нем смысл есть метода: коли строить — так-то, то будет — так-то; но построения эти не имеют касания к *«Я»* сознания, защемившему свою цельность в абстракцию *«гносеологического субъекта»*. Так вопрос о смысле познания в скепсисе конца XIX века (я сказал бы, что в смысловых воплях философов, аналогичных по существу) суть поиски сферы смысла познания вне методных научных рядов: здесь — стремление к отысканию связи между познаньем законов и жизнью познания в самосознающем философе.

Здесь открывается стилистический, эстетический, а не дискурсивный характер осмысливаний.

5. Проблема смысла в мировоззрении

Следует дать отчет себе о различии меж конститутивными и методологическими формами познания; первые суть формы данности: идеи, понятия, законы, предметы; все содержанья сознания даны нам в познании; формы данности сводимы к данности как форме, называемой Риккертом *категорией данности*; категория данности конститутивна в том смысле, что конституируется в ней самое содержание сознания, как предмет познавания; всеобщее и индивидуальное нам даны; форма данности есть форма всеобщего и индивидуального; кроме этого оформления (конституции) иные предметы познания, так сказать, вторично оформлены: методическим принципом частной науки; Риккерт принцип вторичного оформления называет методологической формой; и она есть всеобщая форма.

Всеобщность достигнута в пределах анализа индивидуальных комплексов: дробя камень, я получаю в итоге дробления — атом, электрон, и — перехожу к динамическому понятию энергии, коего форма — зависимость (в Кантовом смысле); здесь упираемся мы в пределы анализа комплекса (камня); камень, как комплекс сил,— камень, взятый в одном отношении; он может быть взят и иначе, как комплекс, обладающий такими-то химическими свойствами; один и тот же предмет многообразно

дробится углами воззрений (он есть — кремнезем, комплекс сил и т. д.); эти определения всеобщи, однако,— в пределах того научного ряда, в котором достигнута эта всеобщность; в другой науке — всеобщность иная.

Предмет «А» в методических оформлениях не останется «А», или целостью; он рассыплется в a^1, a^0, a^3 и т. д.: в определениях методических; каждое всеобщее определение есть всеобщее лишь в частном ряду, в законе именно данной науки (той, а не этой). Данность «А» в методических обработках есть a^1, a^0, a^3 и т. д., где a^1, a^0, a^3 и т. д. суть законы, научные истины; казалось бы: истина истин есть сумма законов, система наук ($a^1 + a^2 + a^3$ и т. д.). Однако это не так.

Предметы в сознании суть индивидуальные комплексы (организации, образы): и их образный смысл в жизни есть нам подлинный смысл; в разложении образа по научным рядам рассыпается образ в градацию научных понятий; и первого смысла в них нет; испаряется образный смысл (и с ним — жизненный смысл): камень, взятый, как сумма пунктов, не осмысливает впечатления зрения камня: *научная истина отрезает от смысла*.

Что значит осмыслить? Ввести явление в круг явлений, чтобы оно в том кругу заняло подобающее место: сложить из пунктира явлений картину, говорящую внятно моему конкретному «*Я*», а не только субъекту рассудка, субъекту чувства, субъекту действия; работа сложения — индивидуально, из четырех тех же секторов я могу сложить 1) круг, 2) четырехконечную звезду, 3) лестницу секторов и т. д. Осмыслить явление — значит: разложить первичный образ его в элементы; и — обратно сложить фигуру, вводимую в сплетение других фигур, которое я творю в моей жизни сознания,— и так, чтобы она явилась гармоничным пятном в орнаменте пятен. Всею жизнью сплетаю явленья в орнамент явлений, возводя свое здание жизни сообразно с внутренним образом, планом, живущим в моральной фантазии. Орнамент явлений, сплетаемый мною — действительность, стиль же сплетения, выдержанность его — смысл, сомыслие, «*Со*» методических результатов познания. Но разве в причинности нет объяснения осмысливающего, в том-то и дело, что — нет: причинности, как чего-то целого — нет; есть многие научные причинности, воспри-

нимаемые как — физическая причинность (толчок — движение), математическая (функциональная зависимость), логическая (основание — следствие); а причинности всех причинностей — нет; смысловые потребности (соединение законов в картину законов) — потребности этики и эстетики познавания, не относимые к частным, научным всеобщностям.

Где имеем четыре воззрения на явления «А» (образ целого), там возможны и переводы четырех освещений на четыре научных языка ($4 \times 4 = 16$). И опять-таки освещения эти пускаем по кругу ($16 \times 16 = 1056$); и так — без конца. Смысл, иль «Со» всех конфигураций, преломляясь в каждой конфигурации, расцветится лучами конфигураций; откроется процесс — нарастания смысла, неимеющего пределов и протекающего в ином направлении сравнительно с процессом методологического оформления. *Смысл есть стиль рисуемой картины роста конфигураций всех познавательных результатов в их лежании друг относительно друга.* Целое — ставимый нашей фантазией сверхчувственный образ, определяющий выбор элементов и их расположенье в комплексе, он — организующее начало комплекса ответов на то, что такое явление; он — их организм.

Мировоззрение и есть индивидуальная картина, слитая из конфигурации частных всеобщностей. Мировоззрение определяемо смыслом; он прежде элементов строения мировоззрения, этой творческой попытки создания из материала сознания здания, зеркально отражающем строителя: самосознающее «*Я*»; здесь предметы, идеи, переживания, импульсы — части, где *целое* смысла отсутствует: присутствует — целесообразность; Кантовское определение эстетического мира как мира целесообразности без цели, есть определение смысловых образований познания; они — стилистичны; осмысливание есть стилистика; мировоззрение в смысле всегда — эстетический феномен; вкус, определяющий выбор явлений, слагающих мне мое зренье на мир (мирозрение) — мораль; моральное действие есть действие смысловое (иль стилистическое); согласующее мировоззрение (какое угодно) с жизнью; мировоззрение — индивидуальный путь к целому, где целое храм о многих дверях; мое мировоззрение есть мой путь в храм смысла: именно

через эту дверь, не чрез ту; храм же целого есть содеянность мною космоса из хаоса беспорядочной данности. Мировоззрение есть участие в сотворении индивидуума, называемого: действительность.

6. Проблема этики

Мировоззрение более зависит от стиля строения, нежели от методологической оправы, в которой оно подается; стиль же есть выражение ритма мысли; метод — формальное выражение остывшего ритма. Стиль обусловливает формальную логику; истина мысли, смысл мысли в красоте возлежания ее в кругу других мыслей, с ней связанных, в выдержанности композиции целого; истина мысли не в мысли самой, а в «Со», в смыслии, Положение мысли, «а» — зависит от прочтения ее после «b», «с», «d» и от следования за ней «е», «f», «g», «а» в «ab» не то, что в «ba»: смысл «А» не в «а», а в реакции «а» на «b», «с», «d», в реакции «b» на «а», «с», «d», и т. д. целое реакций. Культура смысла в со-мыслии; такая культура — сознание; а целое сознаний, развертываемых из первичной культуры, сознание второго порядка — самосознание.

Самосознание есть культура культур; и потому-то проблема культуры, все более выдвигаемая современностью есть проблема самосознания: индивидуума, народа; и — наконец: человечества.

И отвлеченная философия современности выдвигает все более проблему культуры; в философии культуры естественно ищет она омоложения, нового импульса творчества: выдвигание культуры по-новому — жест философии: к невскрытым источникам своего бытия; культура самой философии — мысль, культура которой в понимании смысловой архитектоники целого, круга мысли; смысл мировоззрения — в стиле: целого, круга мысли; три мысли «а, b, с» могу я по-разному соединить: ab, ba, ac, ca, bc, cb, abc, cba, bca, cba, acb, bac, cab. История мировоззрения — история стиля соединений мысли, многообразие стиля — многообразие ритмических модуляций Индивидуума мировоззрений; здесь Логос встает индивидуумом, а не принципом рассудочной логики; в нем каждый момент биографической жизни остывает мировоззрением.

Сущность всего индивидуального в целом комплек-

сности, коллектива; порознь взятые точки комплекса a, b, c, не индивидуальны; и таковы: всеобщие понятия познавания, которые для нас объективны; субъективное — хаос точек, т. е. комплекс, архитектонически не выявляющий стиля целого; и такова для нас данность чего бы то ни было (мира чувственности, мира понятий); она субъективна; так: субъективен для нас внешний мир, субъективны бессвязно текущие акты сознания в нас; все комплексное, не соединенное в образ, в фигуру — нам кажется субъективным; и самая так называемая *«действительность» объективная*, т. е. данная вне оформлений в понятиях — субъективный кисель.

Но как скоро архитектонически связаны и оцелостнены все части комплекса внесением стиля связи, так хаос становится космосом, который — индивидуален всегда, т. е. в нем включены все признаки *субъективного* и все признаки *объективного*; и тем: преодолено *субъективное и объективное*; индивидуальное всегда *объективно* плюс еще что-то: и индивидуальное всегда *субъективно* плюс еще что-то. В смещениях признаков субъективности с признаками индивидуальности мы плутали столетие, путаясь и плодя предрассудки.

Индивидуальное есть то, что, состоя из многих частей, т. е. будучи коллективом,— и частей расположенных архитектонически (организованно), является организмом, а не механической суммой; под организмом же я разумею, конечно же, не понятие биологического организма, скорее — телеологического, хотя самое понятие о телеологии — абстракция понятия целого. Образ же целого — индивидуум. В этом смысле все данное нам, как не связное, хаотическое, принимаемое за объективную первозданную данность,— субъективация процессов сознания; все же космическое — органично, телеологично, индивидуально. И взятие Космоса Индивидуумом, т. е. образом целого,— логически последовательного взятия его механизмом.

Индивидуальное — целое чего бы то ни было: понятий, идей, чувств, импульсов, или целостностей всего вместе; индивидуальное до понятийного и до чувственного ограничения целого; целостность жизни понятий есть смысл; целое круга чувств, или сочувствие, вчувствие,— *стиль эстетический*; целое круга импульсов,

или содействий, *содеянность* (истины и красоты) есть действительность; в содеянии — сущность этики, которая не осуществляет себя в императивах долга, а в своеобразных образованиях, подобных эстетическим и смысловым; образы эти я называю, пользуясь терминологией Рудольфа Штейнера — образами моральной фантазии; их суть в том, что в них осуществляет себя действие соединения образом смысла с образами стиля и действительность мира самосознания; — самосознание лишь в жизни моральной фантазии — самосознание из свободы, самосознание, освобожденное от «*субъективации*» логики (или «объективных» понятий познавания) и от «объективации» чувственно — предметных преград (оплотнений «*субъективного*» киселя данности). Самосознание здесь становится конкретным сверхчувственным образом «*субъективно-объективной*» (индивидуальной) действительности.

И эта действительность — действительного нашего «*Я*».

Оцелостнение кругов (познавательных, эстетических, этических) охватывает впервые горизонт целостности; вселенная оказывается внутри горизонта, как часть пейзажа действительности; работа самосознания становится чрез включение вселенной и субъекта «*Я*» в мир «*Я*» подлинного становится не работой отъединенного от мира «*Индивидуума*» в банальном смысле слова, а работою миротворца: *работой всего, что ни есть во всем, что ни есть.*

И эта целостность целостностей — культура.

Последнее объяснение мировоззрительного смысла в пересечении его со смыслами эстетическими (с мировыми картинами), превращает мировоззрительный смысл в особое зрение доселе невиданного ландшафта; то образ так называемой, духовной действительности (о которой ниже). Пересечение этого ландшафта с моральным ландшафтом воплощает духовную действительность в «*действительность*», якобы обстающую нас (ее обстание клокочущей данностью),— продукт данности ограничения нашего сознания предрассудками познавания; данность клокочет вокруг: тело данности мы без устали рассекаем мечами двенадцати Кантовых категорий, уподобляясь Герою, борющемуся с многоголовою гидрою:

так познание, взятое в кантианском смысле, способно лишь множить нам хаос вокруг за пределами рассудочного познания, которое не познание вовсе; в него мы спасаемся, полагая, что в нем нашли сферу чистейшего, от субъективизма отрешенного мышления; а на самом деле мы в гуще — субъективизма (в разграничении сферы субъекта и сферы объекта кантианство напутало); и осмысливая чувственность наложением на нее знака закона, обессмысливаем знак закона; закон, нам седлающий чувственность, не объясняет и не обуздывает ее; ею мчим он,— седок без узды, не *управляющий* конем жизни, его *покрывающий* лишь.

Последние указания рассудочного познания — узнанье бессмыслицы действий познания этого, а следовательно: и бессмыслицы вносимого рассудочного порядка в первичную неурядицу обстающих явлений.

Оцелостнение — индивидуализация хаоса в космос, или действие одухотворения, ибо Индивидуум, обнимающий «субъективное» (душевное) и объективное (предметное, вещное, телесное) может быть а priori только тем, что ни есть ни душа, ни тело; положим это третье, как Дух, подлежащий конкретному раскрытию. Индивидуум — дух. Действие одухотворения есть действие культуры.

Мировоззрение, начинаясь с гносеологического анализа понятий восходит к теории, которая вносит в потребности познавания императив долга познания, поднимая по-новому в нас проблемы осмысливания: мировоззрение, обусловленное смыслом, кренится в творчестве самосознающего «*Я*»; стало быть корень его стилистический (эстетический); образ мысли становится образом мира «*Я*»; *имагинацией*; мировоззрение есть имагинация; логика и эстетика, закон и стиль здесь пересечены; имагинитивный образ мировоззрения, *образ мысли*, не адекватен эмблеме логической, которая есть его аллегория, не адекватен и чистому ритму стиля, иль эстетическому переживанию коррелативному этой эмблеме; он — целое, рисующее в одной проекции схему закона, в другой — переживание вкуса.

Новизна нашего времени в отношении к мировоззрению та, что мы все более понимаем имажинизм мировоззрения: воображенность его, эйдеацию,— идеацию.

Мировоззрение — *идеативно*, не *«идеально»*; в идеализме — идея положена по ту сторону мира; и — отрезана понятием познавания от живого опыта мысли в нас; в имагинации, в идеации — идея нам имманентна; и в познавательном творчестве осуществима здесь как творимая действительность.

Образ мировоззрения — зеркало, в которое смотрится наше самосознающее «*Я*»: ты есть то, каким тебе видится действительность, потому что Мы еси — действительность; мировоззрение становится путем роста «*Я*»: оно — не доказывает; оно — рассказывает себя; мировоззрение всегда — мудрая притча; его образы — символы заобразной жизни «*Я*»; образы моральной фантазии — внеобразны в смысле обычном; моральная фантазия — в развитии самозрения: «*Я*», перемещаясь в зеркало (в мировоззрение), смотрит оттуда; и видит впервые: стоящего перед зеркалом, как некое «*Ты*»; это «*Ты*» и есть «*Я*» собственно. Мировоззрение становится духовными очами, устремленными на производителя мировоззрения, который доселе был как бы в маске (из образов), а еще ранее — только маской, через которую смотрели чьи-то́ глаза.

Из под таинственной, холодной полумаски
Звучал мне голос...

Лермонтов.

Кто-то *с той стороны*: пришел к маске; и — поглядел через маску. Маска — данная мне картина мира; и — формы познания в понятийном смысле; взгляд из-под маски — имагинация; моральная фантазия приводит к снятию маски: взгляд без маски (меня подлинного на меня эфемерного) есть состояние познания в видоизмененном самосознанием сознании; так видоизмененное сознание духовное знание называет инспирацией; и наконец: осознание глядящего без маски «*Я*» на маску «*Я*» разрешается слиянием двух «*Я*» в *Я* собственно; здесь моя рабо́та сознания стоит в центре вселенной; вселенная мой созидаемый храм. Это есть состояние интуиции.

Так: первый императив, предъявляемый нами познанию в терминах дискурсивных понятий (именно: быть познанию интуитивным), осуществляется в итоге пути самосознания, в котором построение мировоззрения становится творчеством культуры: человека и человечества.

7. Проблема культуры

Мировоззрение упирается в культуру; культура определяет мировоззрение в его целом, т. е. и мир, и отвлеченно-познавательное зрение на мир; культура есть то, из чего вычленяется природа и закон природы; она есть и первично-данное, и конечно — достигаемое; ибо она — целое. В культуре вскрывается и последняя подоснова природного мира, как первая имагинация, и последняя подоснова закона, как образа части целого.

Подоснова природы — культура существ, прежде нас проходивших по нашим путям; существа эти могут быть названы: духовными существами (поскольку самосознание их оцелостнилось в Индивидуум); это — более почтенные работники на ниве культуры — той самой, которую ныне я сызнова засеваю. Целое и смысла и стиля — моя человеческая культура: культура человека во мне, которою соединен я с культурою всех возможных сознаний (подобных и не подобных сознанию моему).

В таком приятии в широком смысле культуры подходим по-новому мы к проблеме культуры, взятой в смысле обычном.

Что есть культура?

Можно дать отвлеченные формулы, определяющие культуру, но следует помнить, что самые понятия формул даны нам условием их лежания в той самой культуре, которую они пытаются формулированием расчленить; культура же, целое,— нерасчленяемое в понятиях; формулы страдают абстрактностью.

Когда утверждаем мы, что нечто «*культурно*», а нечто «*не культурно*», то мы отправляемся от весьма осязаемого проявления (продукта) культуры; проявления же культуры весьма разнородны: и, видимо, друг с другом не связаны: арабский пояс, сделанный рукой подтуниской сельчанки; чеканное стихотворение Моргенштерна, книга Ницше «Происхождение трагедии», способ вести разговор, бессловесный жест глаз,— все эти разнородные проявления жизни определяем мы то как культурные, то как анти-культурные; внутреннее осязание «культуры» в нас есть, а понятие культуры — отсутствует в нас; живет смутное знание, что культура есть нечто «*целое*», принадлежащее к кругу предметов, стилистически их объединяющее.

2. Зак. 5156.

Можно быть удивительным специалистом в науке; и все-таки быть некультурным; и можно быть вовсе необразованным; и иметь естественный такт, вкус к предмету культуры. Помню свое впечатление от арабов-сельчан: удивительно культурные люди; и помню — француза (как кажется, профессора), обитавшего неподалеку от арабской деревни: удивительно некультурный человек. В наивных впечатлениях этих во мне выговаривала себя мысль: понятие о культуре необыкновенно сложно и оно не выговариваемо в терминах той или иной науки.

Культура не имеет прямого отношения ни к науке: научными понятиями (рассудочно) не построишь идеи культуры никак; и это потому, что культура — идея целого: многообразия принципов как частей, она идея, частями руководящая, их определяющая и в них не содержащаяся; творцы культуры (Петрарка, Гёте, Лютер) не разлагаемы в той или иной определенной линии; ну, да: Петрарка — поэт, сонетист; однако: сонетистов так много; и они не стали во главе движения, давшего новый импульс Европе; Петрарка в культуру врос не сонетами, а всем целым своих устремлений, своим человечеством: тем, что он вторично приподнял полузабытого Цицерона, дал импульс к риторике, к собиранию реликвий античности, что написал Сирийский Итинерарий; иль: много было поэтов и мистиков еще до Данте, но Данте стоит нам предтечею Возрождения; Рейсбрук — не стоит; и Брунтт Латини — то же. А почему? Потому что Данте характеризует многоразличие устремлений, что он не мистик только, не поэт только и не политик только, а то, другое и третье, взятое в целом. *Целое* это и есть культура. Данте — творец культуры. А Леонардо — кто он? Художник, мыслитель, анатом, механик? Творец культуры. И — Гёте: биолог, поэт, классик, мыслитель, физик,— кто больше? Никто. Выше ученого, поэта, мыслителя гений в Гёте. Так вот: отношение *гения* к таланту и есть отношение *целого* к части; гениальна — культура: талантливы — сферы культуры; а — таковы: искусство, наука, общественность, философия. Культура — целое талантливых достижений: искусства, науки, общественности, в которых целое может и отразиться, и не отразиться. Когда говорю я: «Культурно», то это значит: в данной частности

отражается стиль целого: данная частность — выдержанна, стильна.

Части культуры (продукты) суть частные проявления творчества человека иль «*знания*» в широком смысле этого слова; культура есть «*Со*» этих частей: со-знание. Искусство связано с техникой, т. е. с умением выражать в приеме при помощи материала; и оно — тоже: «*знание*» особого рода; и потому-то: талантом может быть физик; и ученым — художник; а вот: гениальный физик, наверно, тот, кто будучи физиком, видит связь физики с целым, в котором физика — часть, и Максуен пишет свои гениальные парадоксы, проницая в них физику философией; и гениальный поэт, Пушкин,— еще и историк, тогда как Некрасов, только талантливый поэт, разве что посредственный публицист вне поэзии, а только талантливый Гейне, талантлив в поэзии только.

Талантливость — награда чистому знанию, а гениальность знак целого на таланте; и этот знак есть культура.

Культура мысли — в со-мыслии; в смысле; культура чувства — в со-чувствии, культура воли — в содействии (в социальности); культура же в целом — связующее начало смысла, стиля и долга; оно — «само» мира сознания, этой нам единственной данной целости, не отвлеченно, а знаемой конкретно; сознание — вот единственно что мне и дано, как предмет, и что мне меня дает как процесс переживания сознания; этот процесс есть культура; предметы же, выводимые процессом — продукты культуры.

Все культуры в истории суть итоги отложения процесса само-сознания; все продукты культуры суть частности отложения (крапинки ракушки, выпотеваемой организмом); и — слагаемые с него.

Познание осознает свою зависимость от действия сознания: в проблеме смысла и стиля; теория сознания — искомая теория XX века, подобная искомой теории познавания (в предыдущем столетии); проблема со-мыслия есть проблема: культура мысли в сознании; проблема со-чувствия,— попытка дать теорию стиля в эстетике; она есть признание связанности форм созерцания с формами познавания: в культуре сознания; имажинизм мировоззрения, с одной стороны, и смысл произведений эстетики, с другой, объясняют себя не в эстетике, не в отвлеченной

философии смысла, а в исторической культура искусства и мифов; социальные же проблемы (проблемы содействия) в социологии, как науке, не проницаемы: они объяснимы в истории, как культуре; и после блестящего разоблачения Риккертом социологии как науки только методологической, смешно видеть социологические подходы к проблемам культуры; культура — не в культуре социальных проблем; совершенно обратно: социальная проблема себя разрешает впервые — в проблеме культуры.

Наблюдая попытки лучших философов культуры объяснить культуру, видишь не попытки абстрактных определений, а изучение соотношения различных частей знаний, творчеств и бытов друг к другу и к целому; культура, как целое, возникает у них из перекрещения путей знания: в узоре перекрещения; таковые попытки встречаемы: у Гобино, Ницше, Шпенглера; и потому-то: лучшие произведения в той запутанной области, которую называют философией культуры,— обречены: на парадоксализм; здесь — путаница формальной логикой не мотивированных прыжков, однако мотивированных: в сознании; ибо сознание философа культуры — целое, в котором согласно, выдержанно, стильно располагаются части, между которыми запутывается желающий их оплести единообразным определением рассудок; между тем: где формально-логические основания, позволяющие, например, Шпенглеру строить его прыжки от геометрии к зодчеству? Эти прыжки не менее парадоксальны, чем изображения Аполлона Аполлоновича Аблеухова (в моем романе «Петербург») как государственного кубиста.

У Шпенглера, Ницше и прочих философов культуры, имеющих дар вчувствования в связи продуктов культуры,— всюду присутствует: неосознанное, иль целое, «Со» знаний культуры; и оно — не находимо нигде, кроме сферы сознания, нам имманентной. Культура — продукт роста самосознания человечества: вот неосознанный генерал — бас возможной философии культуры: пора эту мысль осознать, чтобы предварить все вопросы философии культуры вопросами о культуре самой философии, коренящейся в целом, т. е. в культуре сознания; до этого предварения нас будут встречать лишь скачки от философии к культуре и обратно, то эстетически оправданные, а то — нет.

Исторические мировоззрения — костяки истлевших

уже организмов сознания; изучая структуру костей (или логику) не восстановим по ним организма, иль образа мысли философа древности, пока не узнаем того, что истлевший в истории организм продолжает в нас жить, ибо мы — осуществленное прошлое; кости формуются соединительной тканью; и движутся мускулами; в предстоящих перед нами системах истории нет соединительной ткани (истлела она), позволяющей видеть процесс образованья структуры системы; и нет движения частей системы (истлели и мускулы); мускулы, соединительная ткань, образующая какие угодно свои костяки — в нас: соединительная ткань, преформирующая кость в живом организме мысли есть проплетающая мысль сознание; и оно — нам дано.

Так как мысль образуется в нас, образовалась и в Гераклите она; и понять Гераклита — понять себя в образованиях сознания, рождающих зрение Гераклита на мир. Так: история философии есть рассказы во времени о движениях мысли, которые вечно — сущи в нас; исторический и биографический процессы перекрещены в точке «*Я*», являющейся последнею точкою линии времени, и восстанавливающей из этой точки к истории поставленный перпендикуляр: роста сферы самосознания; от каждой точки перпендикуляра тут проводимы дуги к линии времени, образующие ряд вписанных секторов, включающих прошлое в поле зрения сознания нашего; здесь Гераклит, Парменид и Платон — суть мы: в нашем сущем.

Мысль в нас — первое; культура мысли в истории есть — картинки, модели к читаемой сознанием вечной книги, мыслительности; история философии в теперешнем смысле есть отображение костяков и кристаллов культуры истории.

Тоже можем сказать о культуре чувств (иль эстетике), о культуре воли (иль этике); культура этих культур есть сознание, имманентное нам; и опыт, соответствующий опыту культуры культур, есть опыт сознания нашего.

8. Феноменология культуры

Культура, иль целое «А», нам дана в первом взгляде рядами: a, b, c, d и т. д., если «a» — философия, «b» — физика; «c» — зодчество и «d» — музыка, то наряду с данными сферами знаний и творчеств возможны и право-

мерны ряды, соответствующие: ab, ad; т. е. возможны: философия физики, философия зодчества, философия музыки — в целом культуры; возможны ряды: ca, cb, cd; архитектоника философии, физики, музыки; и возможны ряды: da, db, dc; т. е.: музыка (скажем, ритмика) философия, ритмика физики и ритмика зодчества; две борющиеся тенденции физики, картезианство и ньютонианство; были бы объяснимы в культуре как две, одинаково допустимые модуляции: «cb» и «db», т. е. архитектоника физики и ритмика физики; динамика, энергетика суть в физической культуре мысли выражение сочетания [одно слово неразборчиво. — *Э. Ч.*], «a» — выражение геометрической, пластической тенденции декартова механического материализма. Кроме того, возможны ряды: философия физикального зодчества, физические основы, философия зодчества, архитектоника физической философии и т. д. Возможны ряды: философия динамической архитектоники в музыке, динамика философии зодческого ритма; динамика архитектоники философии музыки, ритм архитектоники физической философии и т. д.

Все эти существующие и несуществующие сферы знания коренятся в целом, образ которого возникает из сплетения всех возможных переложений и сочетаний a, b, c и т. д. в целом, в «A», и «A» есть культура, построенная на четырех элементах знания. В целом «B» состоящим из f, g, h, i (теология, биология, поэзия, социология) нас встречает мимика переложений и сочетаний.

Наконец: соотношение между «A» и «B» — соотношение всех индивидуальных сочетаний: из a, в, c, d (продуктов культуры) со всеми индивидуальными сочетаниями из f, g, h, i.

При оцелостнении обеих групп в целое «X» (из «AB» и «BA», «B» и «A») мы будем иметь три рода группы индивидуальных сочетаний: 1) Повторение сочетаний, уже нам известных abc, cba, dcb, bcd и т. д., иль группу «A». 2) Сочетания, в которых встречают нас элементы, уже известные нам (a, b, c, d) с элементами, впервые вступающими в сочетание (f, g, h, i) и т. д., т. е. группы «AB», и «BA». 3) Сочетание вовсе новых элементов знания /f, h, g, i/: gfi, igh, и т. д. (группа «B»).

Особенно интересна нам группа вторая (из AB, BA): сочетание этой группы предполагают: 1) разложение

групп уже известной, бывшей культурной фазы (abc, cbd) на элементы a, b, c, d — прежде чем связаться с новыми, привнесенными элементами d, g, h, i — в группы [afi, gic — *Э. Ч.*] и т. д. Существование второй группы обусловлено предварительным распадом индивидуумов первой группы.

Этот процесс, протекающий в группе «А», которую мы можем назвать группой уже изжитого культурного периода, есть то, что обычно называют гибелью культуры; замена культуры цивилизацией (у Шпенглера) есть распадение индивидуального сочетания А, в элементы a, b и т. д.; и подобно тому, как в индивидуальных сочетаниях «ab» не есть «ba» (и «а» и «b» окрашены здесь различно), в продуктах распада «а» группы «ab» становится равным «а» группы «ba», так распад культуры в элементы цивилизации есть процесс нивелировки (стирается различие между всеми «а» и всеми («b»). Вот почему прав Шпенглер, называя цивилизацию смертью культуры. Но он глубоко неправ, не видя, что этот процесс распада культурной группы обусловлен введением в группу новых элементов узнания (f, g, h, i), разлагающих первую группу для образования новой целостности, восстанавливающей наряду с новыми процессами связи (ае) и старые, данные в ином целом: (так: в Ренессансе восстанавливаются группы античных узнаний, но на фоне средневековья и влитых струй арабской культуры; прежде бывшие группы окрашены иначе: Венера Милосская выглядит здесь Мадонною Рафаэля). Гибель культур есть не гибель, а кризис, естественно отделяющий один период культуры от другого — внутри: все той же культуры. Этой культуры у Шпенглера нет: есть культуры, т. е. замкнутые в себе группы; культуру культур не вскрыл Шпенглер, ибо все его рассмотрение сосредоточено на продуктах культуры, а эти продукты сорганизованы в группы, объединенные стилем (так «А» — стиль образований из [пропуск в тексте. — *Э. Ч.*] «В» — стиль образований из [пропуск в тексте. — *Э. Ч.*], если бы он нашел ритм процесса культур, то он нашел бы его лишь в нашем самосознании, как культуре культур; эту культуру культур ищут не там, полагая ее трансцендентно (как пракультуру, или полагая абстрактно: понятием процесса); между тем: она — имманентна нам; она коренится в самосознании нашем. Шпен-

глер прав, не веря теориям о всеобщей культуре; но он не прав, противополагая всеобщему индивидуальное; в индивидуальном преодолено: всеобщее, частное, субъективное; объективное и вместе с тем: в индивидуальное включено и всеобщее, и частное; так: всеобщая культура культур — биография конкретного Индивидуума, и Индивидуум этот есть Индивидуум Человечества, изживающего себя в каждом из нас индивидуально; и все же — протянутого, как нить, всквозь сумму личностей всех эпох: так нить соединяет бусинки в ожерелье; сторонники теории прогресса, вытаскивая нить, рассыпают все бусинки; и нет — ожерелья культуры; а Шпенглер, ощупывая бусинку, не видит ее пронизывающей нити. Эта антиномия когда-то уже расколола самосознание русских культурников на два непримиримых лагеря; на западников, сторонников всеобщего прогресса и на самобытников, славянофилов (Шпенглерианцев до Шпенглера).

Цивилизация не знает индивидуального, ее стихия — всеобщее, элементарное, основное, понятийное; a, b, c, d в логике основные понятия (категории); а в культуре те a, b, c, d суть продукты распада: формы цивилизации, т. е. грамотность вообще, просвещение вообще (обывателя), гуманность вообще, а не грамотность Леонардо, гуманность Эразма и просвещенность у Гёте; цивилизация не различает [пропуск в тексте. — *Э. Ч.*] от [пропуск в тексте. — *Э. Ч.*]; вместо целого культурных индивидуумов a, b, c, d, bcad и т. д. она устанавливает лишь *общее* всем: а это общее для группы «А» лишь четыре ее элемента a, b, c, d; вместо 56 индивидуумов сочетания «а» с «b», с «с», с «d», она устанавливает лишь четыре основы: a, b, c, d. Но мы видели: распадение культуры в цивилизацию знаменует не гибель культуры, а кризис ее, т. е. переходный период от данной группы культуры к более широкой; поскольку культура в сознании, поскольку же кризис культуры всегда знаменует: расширение сферы сознания. Эти кризисы наступают от накопления новых знаний «f, g, h, i», взывающих к введению их в индивидуальные сочетания с abc, bcd, dca, adc и оттого: разлагающих замкнутую культурную группу в цивилизацию, т. е. в ее элементы.

В новом культурном периоде, следующим за периодом разложения (цивилизации) старого (назовем его вто-

ричным), имеем мы две группы культурных индивидуумов: повторную группу, уже встречавшую нас в первом периоде; и — новую группу (сочетание между собою прежних элементов с новыми; и новых с новыми); повторная группа отличается от группы, в которой впервые соединяются элементы культуры тем, что в ней нет творческих усилий сознания; по отношению к собственно творческому сочетанию элементов (например, «а» и «е») повторная группа лишь воспроизводит вторично когда-то творчески содеянное (повторы сочетаний [пропуск в тексте. — *Э. Ч.*]; и т. д.); повторение когда-то пройденного по отношению к впервые создаваемому относится так, как исполнение заученной музыкальной пьесы к созданию впервые ее; при создании произведения я сознательно подбираю нотные знаки для выражения моего музыкального пафоса; в воспроизведении я подчиняюсь навыку пальцев, падающих на клавиатуре рояля на им нужные клавиши; эти повторные действия в мире сознания нашего отлагаются, как навыки и привычки (при разученном исполнении пьесы Скрябина, я не думаю, куда падают пальцы: привычка — располагает их): при повторении моей лекции в двадцатом городе я не продумываю уже раз сознанием сложенного образа мыслей лекции: он — привычно течет из меня, подбирая слова.

Наши навыки и привычки — повторы сознания, бывшие некогда действием из свободы; и теперь не перепроверенные свободою совести нашей; воспроизводящие себя автоматично; здесь берется как бы лишь итог некогда воспроизведенной работы, а не самая работа воспроизведения; следовательно: я связан в итоге, привычке, не с ныне свободно текущими во мне актами сознавания, а с бывшими некогда актами: *привычки и навыки* — прошлое свободы сознания моего; мои теперешние привычки,— мою свободу стесняющие перчатки.

Представим же теперь себе новый культурный этап от введения новой группы «*С*» в группу «*АВ*» (вторичного этапа). Элементы «С», или m, n, k, l, разлагая сочетания из a, в, c, d, f, g, h, i, воспроизведут сперва новый кризис культурного периода; и потом в индивидуальных сочетаниях «*С*» будут слагаться 3 типа групп:

1) Новые сочетания (сознания в собственном смысле) из m, n, i, k, c a, b, c, d, f, g, h, i;

2) Повторы: сочетания afg с mni и т. д.

3) Сочетания, в третий раз повторяющие себя (в первом, втором и третьем культурном периоде) из [одно слово пропущено. — *Э. Ч.*]. Если повторы суть аналогии привычек, то сочетания, в третий раз повторяющие себя, будут группой привычек, вогнанных как бы в *инстинкт*; здесь перчатка, оковывающая свободу действия руки, значительно оплотневает; элементы сознания в собственном смысле в этой части сознания вообще кажутся нам угасшими, косными: как бы бессознанием; наши *инстинкты* суть укоренившиеся привычки, как *привычки* укоренившиеся в нас результаты некогда сознанного.

Так в третичной культуре чего бы то ни было: мы имеем 1) *Культуру* в собственном смысле, 2) привычки культуры (быт), 3) *инстинкты* культуры, передаваемые наследственно, родовое, расовое, биологическое начало культуры; здесь культура сознания внутри себя отлагает свои темные, твердые ядра, спрессовывающие стародавние узнанья сознания в так называемое бессознание, или в чувственную природу; природа, живущая в нас, есть несение в нашем сознании старых состояний сознания; бессозна́ние — состарившееся в нас сознание.

На основании все тех же суждений должны мы положить и четвертый этап культуры, как состоящий из 4 групп: 1) группа *сознания* (или новых сочетаний знаний); 2) группа *привычек*, иль быта (вторичная группа); 3) группа *инстинктов*, или биология в нас (третичная); 4) группа твердейших образований, которую мы можем охарактеризовать, как более, *чем инстинкт*; и это *непреложный закон природы*: закон, управляющий миром, так называемой мертвой, неорганизованной материи; здесь перчатка оковывает творческую руку железом, металлом; так образуется *закон необходимости* внутри нашей свободы, культуры.

И — такова нам природа обставшего внешнего мира; представление о минеральном мире есть представление о формах культуры, давно уже нами разученных, действующих в нас как бы нас оковывающим роком; его — мы создали.

Дневное сознание, привычка, инстинкт, непреложный закон суть четыре зоны целого сферы сознания; но это сознание лишь в одной четвертой своей раскрыто

стиснутому предрассудками и данному нам «*Я*» (малому «*Я*»); наше сознание — периферия сознания собственно: пласт культурного творчества данного времени; *вторичный* и *третичный* слои мы ощущаем в себе, как телесные ядра (природу); и мы проживаем в иллюзии, будто бы природа эта не внутри нас, а вокруг нас (обычная аберрация); четвертый пласт, абсолютно-бессознательную стадию сознания, иль полное пересечение «*Я*»; называем мы смертью; и минеральный состав костяка отображает тот факт, что мы смерть свою носим в себе: мы ее образовали внутри организма сознания.

Если первый слой перекликается в нас с нашей сознательной человечностью, то второй, бытовой, есть символ всего звериного в нас: привычки в нас суть внутренние звери; третий слой (растительного бессознания) в нас — образ растения; инстинкты в нас суть древовидные образования, имеющие одну функцию; слепо расти, проветвляясь в сознание; абсолютно-бессознательное в нас — наша смерть: переполнение организма минеральным составом, окостенение, склероз — символы смертного рока; но самая смерть — особая, древняя форма дегенерировавшего сознания.

Так антиномия между сознанием и бессознанием; культурой и природой в так ставимой проблеме культуры естественно падает, перерождаясь в проблему цельного знания. Это цельное знание — духовное знание.

Здесь мировоззрение мое сплетает свои постулаты с воззрениями духовной науки.

II. ПУТЬ САМОСОЗНАНИЯ

Диалектический развитой ритм эпох внутри процесса культуры лишь следствие тезиса: сознание, предопределяя рассудочное познание и бытие, является целым природы и знания; отвлеченное знание, стремясь к целостности обосновываемо в сознании как культуре целого; природное бытие, стремясь к смыслу, вынуждено искать своего бессмертия не за пределами сущего, а в том, что ему имманентно; культура есть осуществленное бессмертие в пределах нам данных форм существования.

В культуре преодолевается замкнутое бытие биологической личности; и — раздельности знания; по отноше-

нию к бытию культура есть сущее; по отношению к рассудочному познанию она — познание органическое. Определяя культуру, как форму сознания и полагая ее в «*Само*» Духа, нам данного имманентно, мы образ культуры рассматриваем проявлением образа Духа; и — заключаем: 1) к монизму культуры в истории (к антишпенглерианству); 2) к монизму истории и личности, себя сознающей, 3) к бессмертию личности, 4) к лику истории, 5) к адекватности семи культурных эпох с семью возможными состояньями сознания самосознающего «*Я*», 6) к семи основным мыслям вселенной, определяющим семь образов природы вселенной. Монизм этой, гносеологически преломляемый в дуализм и методологически дробимый в pluralia методов знания основополагает наше миросозерцание, как своего рода плюро-дуо-монизм, как *конкретный монизм*. Монос культуры — «Само», неадекватное «*Я*», как данности; «*Я* — Само» отобразимо в pluralia сочетаний (в abcd, в bcda, и т. д.), в многообразиях личных жизней, этих культурных продуктов, «*Я*» целого: в «Мы»; самосознание в постепенном оцелостнении многообразий личных вариаций в Индивидуум, в целое культуры «*Я*» (с большой буквы); здесь в культуре, все субъективное в нас получает свой знак объективности; а отвлеченные «объективности» предстоят субъективною данностью; ожидающей своего рожденья в сознании, как действительности.

Семь состояний сознания (1) состоянье сознания собственно, 2) привычек, 3) инстинктов, 4) законов, состоянья сознания, преодолевающее, 5) привычки, 6) инстинкты, 7) законы) — в учении о пути сознания имеют терминологические выражения.

Прошлые слои культуры сознания терминологически называются здесь *телами*; тело есть прежде всего организованный, оцелостенный комплекс состояний; облечение в него нас и есть облечение *в тело*; тела — отработанные в сознании нашем организации, которыми мы пользуемся автоматически; автоматизм, догматизм отношения сознания — собственно к своей прошлой работе, как телу, ограничивает свободу нам предстоящего творчества — предвзятостью; и оттого-то *тела* в нашем мире сознания — тяжесть, инерция, сопротивление процессам сознанья итогов сознания, бывшего прежде. Таково же и

материальное тело; оно — представление в нас; безотносительно его и нет вовсе; материальность — итог древних актов сознания.

Состоянье сознания себя переживания в *навыках* образует в нас так называемое *астральное тело*; состоянья сознанья в *инстинктах растительного подсознания*, в *темпераментах*, образует стихийно-динамический комплекс, именуемый *телом эфирным*, а состоянье сознанья течения в нас материальных законов являет нам *тело физическое*. Взгляд «*Я*» на состоянья сознанья в телах (самосознание в жизни комплексов, тел) образует в нас три проявления душевности; три слоя подсознания в освещенье сознания рисует все сложности жизни душевной как *мысли*, как *чувства*, как *воли*; но мысль, чувство, воля даны нам в сознании в своих формах готовых; готовность тех форм, догматизм их,— от отображения картин прошлого; обычная наша душевная жизнь есть жизнь в прошлом сознания; но это прошлое представляется предстоящим; мы видим в психическом переживании лишь личину переживания, не проницая переживание: так в момент раскаяния преступника созерцаем мы не глубокие мотивы раскаяния, а прошлым пороком избезображенное лицо; лицо проработано будет раскаяньем после; печать красоты на нем выступит; а пока мы не видим момента моральной фантазии на лике преступника: видим судороги мускулов, отпечатлевающих лишь прошлое грязной жизни; так наша обычная психика — в момент переживания ее нами являет сознанию нашему не то, что ее импульсирует в данный момент, а картину воспоминаний о прошлом, прикидывающуюся настоящим в обычной психической жизни, не оживленной особой работою сознания — нет души собственно, а есть *жесты тел*.

Так я, автор романа, читая роман свой, перепечатанный в пятом издании, воспринимаю — со стороны его и вижу технические несовершенства романа, а изменить напечатанный текст,— не могу в данной книге. Так называемая «*душа*» есть пред нами раскрытая книга когда-то написанного.

Нужна творческая работа пересоздания текста; и — нужно изъятие старого текста из книжного рынка; без изъятия все действия сознания моего, направляющие

роман (его критика), не упразднят мнения читателей о романе; они составлены по старому тексту.

Созерцание нами старинной культурной работы при попытках вскрыть те работы без вхождения в них (без уменья сознанием входить в подсознание) являет картину двух миров (внешнего и внутреннего); зависимость душевной жизни от физиологических отправлений есть репутация об авторе по старому тексту; пока я не исправлю текст, я — автор плохого романа, какие бы картины его не вставали бы в моем внутреннем мире.

Переработка текста взывает к освобождению от образов старого текста; их — надо отставить; это отставание обставших преград и есть свержение предпосылок познания в акте высвобождающем познание в сознание собственно; все представления о зависимости души от тела суть авторизации издателей авторских прав в ущерб автору. Необходимый акт — разрыв эксплуататорских контрактов с издателями есть преддверия к самосознанию; оно заключается в укреплении жизни сознания; сознание должно найти внутри себя точку упора. В проблеме конкретного нахождения этой точки — первые шаги пути самопознания.

Текст напечатанный — подсознание; изменение текста — работа сознания над познанием: введение сознания 1) в область *быта*, *навыков*, *сонной грезы*, всего группового и родового, во мне коренящегося, 2) в пласт *темперамента*, *инстинкта*, *сна без грез*, *расы*, *растительности во мне*; 3) в пласт природного, мертвого, смертного, минерально-косного и государственного во мне. Это введение сознания в три пласта бессознания 1) расширяет вводимое сознание; 2) видоизменяет его: организуя бессознания, сознание окрашивается вводимою в него как бы извне пищею; пока эти видоизменения сознания в нас суть потенции сознания данного, они — сверхсознательные лишь вспышки; в работе конкретной над расширением сознания в грезу, в сон, в смерть, в род, в расу, в человечество, в сердце, в живот, в ноги, в зверя в нас, в растение в нас, в минерал в нас, в историю до нас, в мир до истории, во все, что ни есть и т. д.— в работе конкретной над расширением сознания растет в нас «*Само*»: самосознание складывается: некогда мною написанный текст, моя личность, оковывающая меня форма-

ми, вырастает в «*Я*» Индивидуума, в «*Я*» культуры, в «*Я*» мира всего.

Рудольф Штейнер те стадии пробуждения «*Само*», или духа в нас, называет: стадию рассасывания *привычек* сознанием, как стадию Само-Духа (geist selbst): здесь впервые конкретно является нам «*Я*», как «*Само*», или *Atman*; но *Atman* еще не спустился во все, что ни есть в нас; он опустился до сердца лишь: здесь жизнь Atman'a есть стояние его в сердце, как Логоса, или — Конкретного Разума. Atman здесь еще ограниченный, но все же — рожденный; эта младенческая стадия жизни Духа в нас, выражаясь восточной терминологией, есть жизнь *Manas'a*. Следующая духовная стадия Само-сознания осознание инстинктов жизни и братства расы в «*Я*» как разумной любви: это — отрочество вырастаемого в нас Духа по Штейнеру, стадия Духа жизни, иль Budhi (в восточной терминологии). Здесь «*Я*» самосознания, Jch, ставшее J. ch (Jesus Christus), или J. X. становится J + X = Ж (буквой жизни). Осознание в себе смерти, как жизни, восстание смерти в Жизнь, пресуществляющее человека «*до мозга костей*» в Дух есть жизнь Atman'a в человеке: есть мужество Духа в нас. Эту стадию Штейнер обозначает, как стадию Духовного Человека в собственном смысле (Geistes Mensch).

Стадии расширения сознания можно назвать промышлением человека; здесь промысливается — сердце, рука; и — весь организм; пока сознанием не промышлено бессознание, жизнь бессознания в «*Само*» ощущается неким, судьбу направляющим «*промыслом*» (промыслом Божиим); в пути самосознания промысел, как нечто лежащее *по ту сторону* и *оттуда* направляющее судьбу, есть *промышление* нашим сознанием нашего бессознания; здесь промышляющий берет в свои руки судьбу свою; стадии познания, соответствующие стадиям промышления нас нами, Рудольф Штейнер называет стадиями *имагинации, инспирации, интуиции*. Имагинация в само-со-знании раскрывает нам зону знания, как сферу конкретного разума, соединяющего голову с сердцем в проблеме смысла, со-мыслия, являющегося нам, как живой *образ* мысли: *образ имагинативный*. Выше отметили мы, что мировоззрение есть всегда *образ мысли*, а не мозаика отвлеченных понятий; в языке духовного

знания это значит: познание — *имагинативно*; идея есть образ (иль эйдос); в Самодухе вскрывается лик образа мысли; здесь Мудрость есть Жизнь Софии Премудрости (терминология Соловьева).

А *инспирация* раскрывает в само-со-знании принцип соединения, *со*, как целое знаний в любви; цельное знание — знание из любви. В *интуиции* вскрывается лик «Само» (selbst, Atma). Работа самосознания — образование высших принципов жизни; путь самосознания в самосознании вскрыт в антропософском движении наших дней; тут мое мировоззрение сочетается с антропософией.

9. Антропософия

Когда антропософия утверждает, что человек состоит из физ (ического) тела, эфирного, астрального, сознания «*Я*», Манаса, Будхи и Атма, за этим суждением скрыт не догмат, а те элементы, которые естественно вынимаемы из диалектики процессов культуры, как *целого* истории и *целого* мира сознания. Между культурою и сознанием ставится равенство; культура сознания, самосознание — культура par excellence: культура культур; ее не вскрыл Шпенглер; и оттого — то правдивые мысли его о частностях культурных процессов рассыпаны в софизме общего взгляда на многообразие замкнутых культурных кругов.

С точки зрения антропософии все, что дано нам в продуктах культуры — музей, к которому утерян каталог; каталог есть стержень развития: самосознающее «*Я*», внутри которого пробегаема история развития человечества в ее in statu noscend; все то, что извне обложило нас *стилями* продуктов культуры в сознании переживается ритмом стилеобразования; в подсознание вписана лаборатория бывших, сущих и будущих стилей; и расширяя сознание, пробегаем историю стилей в себе мы,— в обратном порядке; отношение линии истории к линии роста самосознания в нас — отношение двух перекрещенных перпендикуляров, радиусов круга целого. Линия роста самосознания откладываема — вниз, вправо и влево: вниз — в подсознание, освещая нам жизнь подсознания ровно настолько, насколько приподнялись мы над точкой сознания данного; влево — в историю, освещая постольку ее, поскольку, опять-таки, мы приподня-

ты над точкой сознания данного; вправо — в грядущее, прозирая настолько же ритмы, слагающие грядущее.

Антропософия — соединение абстракций мудрости с существом человека и человечества, понятого как Индивидуум, Индивидуум есть София, себя изживающая в людях; антропософия предъявляет новые требования к обычно философским критериям: не только уметь анализировать логические конструкции по частям, но и уметь читать *целое* этих конструкций в связи с целым всей суммы конструкций; элементы конструкции (или конструкция вне круга конструкций) суть знаки алфавита: л, ю, б, о, в, ь; надо сложить из них слово: *любовъ*; лишь в этом осмысливании — оправдание мудрости, как человеческой мудрости: антропо-софии. Рудольф Штейнер указывает: на 22 знака мировоззрительного алфавита: 12 мировоззрений, 7 мироощущений, 3 тона, естественно допускающий «12×12×7×7×3×3» вариаций мировоззрительного ритма; возможно не одно, а 145 424 нюансов мировоззрительного осмысливания; смысл — понятие стилистическое; антропософия будучи устремлением к новой культуре, диктует истории философии задачи пресуществления ее в историю культуры мысли; и ставит теории знания веление быть этой самой культурою, т. е. стать особого рода, познавательным праксисом, еще не осознанным в целом своем; она — философия конкретного смысла; и этим определяется архитектоника ее частей.

Антропософии ставят упрек ее натурфилософские экскурсы, считая ее натурфилософией par excellence; и обвиняя: в рабском копировании естествознания в области, не допускающей такого копирования; тут сказывается непонимание природы антропософии; будучи теорией сознания, опирающейся на праксис сознания, антропософия не может быть абстрактным идеализмом, или — абстрактным натурализмом, пересекая природу и знание в *природу сознания*; и сочетая дуалистический расщеп между абстрактным идеализмом и конкретным монизмом в новой теорией об эмпиризме того и другого в мире сознания; она старается из критически вскрытого понятия эмпирии в догматике идеализма и в фактах натурализма прочесть в природе напечатленные мысли, а в мысли прочесть печати природы сознания, наложенные на нее; в природе сознания природа — такая же культу-

ра, как мысль; и семи мыслимым этапам сознания, семи мыслимым культурным эпохам должны а priori соответствовать *семь картин мира*; три картины предшествуют данной нам; и три следуют за данной. Картины природы в семи состояньях вселенной меняются в зависимости от культуры сознания; эти этапы развития *мира* антропософия называет отнюдь не природным, а картинами *состояния сознания* в большом масштабе, ибо природа картин не дана нам вне воспринимающего сознания; оттого то а priori находимы разительные параллели между ритмами природы сознания и законами природы, этими [одно слово пропущено. — *Э. Ч.*] в сознании ритмами.

Например: когда расположили веса атомов по возрастанию веса, заметили периодичность возврата химических свойств; получили семь основных групп элементов, составляющих периоды; каждый период оказался [одно слово пропущено. — *Э. Ч.*] (так называемая восьмая группа есть переходная; а нулевая группа не группа в собственном смысле); элементы групп располагаются по тенденции элемента схватываться с кислородом; и по повтору в соединении с водородом. Вот градация водородных соединений: XH_1, XH_2, XH_3, XH_4, XH_3, XH_2, XH_1.

Третья группа соответствует пятой, вторая — шестой, седьмая — первой; четвертая — неповторима. И те же повторы мы наблюдаем в культурных периодах; по отношению к четвертому периоду сознание третьего периода в нас живет *навыком*, в пятом периоде мы перерабатываем *навык*, т. е. как бы возвращаемся к навыку; в шестом перерабатываем инстинкт, бывший сознанием во втором; в седьмом периоде перерабатываем *закон* бывший сознанием в первом периоде; четвертый период, в котором выступает смерть и совершается перерождение сознания нашего в самосознание — неповторимый, если брать эпохи сознания в максимальном масштабе, то можно сказать: от первого до четвертого идет процесс образования внутри сознания того, что мы называем телесностью (воплощение в тело); этот период — инволютивный; после четвертого периода идет переработка телесности в дух, сжигание тела духом (соединение с духовным кислородом, процесс сгорания): этот период называем мы эволюцией. Так рассмотрение периода культуры сознания — и рассмотрение периода вещественностей уста-

навливает замечательную параллель: неповторимыми элементами четвертой группы является углерод кремний; благодаря способности атома углерода соединяться то с одним, то с двумя, то с тремя, а то с четырьмя атомами водорода, образуется возможность бесконечных углеродных соединений, т. е. возможность органической химии; все живое в своем вещном составе сводится к углеродному соединению, а возможность сложных соединений в свойстве, единственном, углеродного атома; другой элемент — кремний «Si» образует своими соединениями все ряды минералов, минералогия есть наука о рядах соединения с кремнием. Так почва земли, на которой стоим и ее покрывающая жизнь в вещном составе своем вырастают из неповторимой четвертой группы.

По учению антропософов мы стоим среди четвертой картины вселенной, возникающей в четвертой стадии состояния сознания мира; вероятно: в третьей вселенной, в химии ее — в третьей группе элементов — расцветали тела организмы жизней и почв.

Такова одна из естественных параллелей между законами мира веществ и ритмами мира сознания, на которую мы естественно наталкиваемся в антропософии.

Учение о семи культурах (Индии, Персии, Египта, Греции, Нашего времени и трех грядущих), лежащих внутри культур большого масштаба (учение о семи расах), лежащих, в свою очередь, внутри еще больших 7 периодах, называемых состояниями сознания вселенных, в антропософии архитектонично, стройно: и — открывает бесчисленные возможности нюансировать и сопоставлять культурные продукты эпох; именно: стержня, пронизывающего культуры, у Шпенглера и у философов культуры, подобных Шпенглеру — нет; нет учения о культуре культур, нет — теории сложения состояний сознания.

Семь состояний вселенной — продукты культурной работы семи сознаний духовных существ, называемых духовными иерархиями; в учении о иерархиях натурфилософия и антропология естественно переходят в *ангелологию*; антропософия дает единственную-философски и теологически теорию ангелологии,— отсутствующую во всех системах (философских, мистиче-ских, религиозных); давая религиозному сознанию необыкновенно кон-

кретную в деталях картину жизни духовного мира, она картину ту делает ощутимой: и — имманентной нашему сознанию, рассматривая ангелические, архангелические и т. д. существа, как существа жизни мысли разумной; сфера духовного мира есть сфера Разума. Мысль — не рассудочна, а разумна; в сознании расплавляется рассудочный, понятийный корост мысли и из под него выходит *образ* мысли, иль *существо* ее, которое есть *существо*; существо духовного мира, имеющее жизнь в сознании нашем; мир нашей мысли в сознании есть разговор наш с духовною социальной средой, наше сотрудничество с архангелами и ангелами.

Так: состояние сознания *разумного* знания, *имагинация* (Манаса), к которому мы восходим есть обычное состояние сознания, адекватное нашему рассудочному, у ангелов; в Манасе мы соангельствуем, т. е. приобщаемся культурной работе с выше нас стоящими существами (иерархической лестницы культурной работы); в состоянье сознании *инспирации* мы соархангельствуем; в *интуиции* мы *соначальствуем*: мы — с Началами; в «*Я*» сознания мы — люди; в астральном теле мы — созвери; в эфирном мы — сорастения; в теле физическом — соминералы; и работа над нашими телами в самосознании есть работа, наделяющая сознанием: зверя, растения, камня. Орфей сумел заставлять двигаться камни; и опускался за Эвредикой в ад; работа самосознания делает нас жизнетворцем Орфеем; и мы опускаемся за Эвредикою в смерть; Эвредика — плененное сознание всей ставшей, закостеневшей природы сознания, которую мы называем мертвой природою; мы Эвредику выводим из смерти: под солнце духовное Логоса, под Самосознающее «*Я*» мира.

Натурфилософия антропософии лишь последовательное проведение того взгляда на материю, который так приветствовал Вл. Соловьев у египетского гностика Валентина. *Ангелология* антропософии есть последовательно развитие учение об идеях Разума. Теистическая и натуралистическая тенденции антропософии пересекаются гармонически в учении об интуиции, имманентной сознанию нашему: *интуитивизм* — основной аспект тона антропософского построения; *тон* теизма и *тон* натурализма, перекрещиваясь в учении об интуиции

сознания, в учении о «*Я*» как интуиции нам имманентной, создают треугольник *тонов*, трояко окрашивающих три сферы антропософского знания науку о природе, науку о человеке, науку о Духе. Ангелология и космософия гармонически в антропософии сплетены; «*Я*» человека с одной стороны имманентно «*Я*» Духа; с другой «*Я*» материи. Антропософия связывает антропологию с христологией (теологией христианства).

«*Я*» личности — отблеск «Я» собственно, или — «Само»; в том, что мы называем «я» личным, нет «Я» еще: есть целесообразный состав комплексов мыслей, переживаний и импульсов. «*Я*» личное личное — целесообразность без цели, организация, организм, не разлагающийся в механических представлениях, гениальное произведение, но без «*гения*»; это — нам данные переживания сознания; это — душевное «*Я*». Гений душевности — пронизывающий душу и тело Дух «Я»; без этого духа — целесообразность организации рушится в тело в принципе обратимости принципов цели и действий (теологии и причинности) в механизме; в функциональной зависимости объединяемы: теология и причинность; и — рушится тело в причинность без... причины; в телеологию: основа «*Я*», гений во мне, ощущается обычным сознанием, как божественный промысел; в превращение промысла в процесс про-мысливания Разумом моего организма антропософия вскрывает известное соединение «*Я*» с Логосом: «Не я, а Христос во мне» (Павел). Новый Завет — раскрытие этой связи в акте истинного Самопознания, который — явление Дамасского света внутри жизни «*Я*»; личность есть Савл, гонящий J. ch. Индивидуум личности, гений личность есть «Jch», ставшее J. Ch.; «Не я, но Христос во мне». Христология антропософии — вскрытие этого превращения, как *закона* самосознания. До этого вскрытия Промысел — отрезан от жизни «*Я*» (он — Бог); после вскрытия, Промысел — действия самосознания; период первый — ветхозаветный, религиозный; мое «*Я*» связано заветами с Промыслом; в этой связи сущность всех типично религиозных процессов; Новый Завет — христианство, которое есть сознание «Jch», J. Ch. как J. X., как J + X (человечества Jesus'а с божественностью Christus'а) в «Ж»,— в Жизнь собственно. «*Я* есмь — Истина; я есмь — Жизнь; я есмь — путь!»

«Христос во мне» — истинное именование индусского «Само» (Atman'a) в само-со-знании; в данном сознании «*Я*» — не сошло в меня; акт Сошествия Духа — первый акт Самосознания; акт утверждения «*Я*» есть «Ты» (Дух) есть второй акт: акт любви; и третий акт (интуиция) — акт подлинного слияния «*я*», мне данного, с Логосом, всего, что ни есть: восстановление целого как Действительности.

Генеалогия человека — двойная; есть две биографии; в душевно-физическом облике он — последнее усовершенствование скульптурных слепков (красная глина), произведенных существами культуры (духовными иерархиями); ими работало, как своими пальцами «Само» мира; в этом смысле человек — биологическое существо. Но поскольку «*Само*» мира выдыхало в слепки свою жизнь, постольку генеалогия человека — история «доха» Божия, отапливающего слепок тела: постольку генеалогия человека — история развития «доха» Божия, или — схождение «*Я*» в перед собою положенную куклу тела. Цельность нам данного сознания есть цельность животных яслей, в которые младенец (Я — Дух) таки вложился, или — вложен уже; история вложения — история старых культур. Лежание в яслях — пробуждение самосознания (на рубеже меж четвертым и пятым периодом); выхождение из яслей, умение носить свои ясли — история роста самосознания (период культуры, еще предстоящий нам, Над — религия, Культура, понятое до конца христианство). Эволюция нашей культуры — история влучения в слепок скульптурный духовности; подлинный ствол развития человека — в телесных формах не дан; градация животных форм есть градация ветвей развития, отходящих от стержня: история дегенерации этапов культуры. Современный дикарь есть выродок древнего культур-трегера; современное животное — более глубокий дегенерат прежних форм человеческой жизни; растение — еще более древний дегенерат; минерал — древнейший:— срезанные ногти древнего организма, которого культурная работа продолжается в формах жизни иерархии начал и т. д.

Гиббон — выродок не гиббонской обезьяноподобной формы; червообразная форма — выродок из еще более древнего периода *духовного* существования. Сравнитель-

ная анатомия рисует картину *пределов* различных дегенераций разных периодов человеческой жизни. Дарвинизм есть правдиво рассказанная картина, но рассказанная в обратном порядке. Правдивое в дарвинизме — связь человека с животным и растительным миром; *не правдивое* — происхождение человека из обезьяны; обратное: вырождение обезьяны из древнего человека. Животные — нами сделаны; это — плохие образцы испорченного нами строительного материала. Но материю формы используем в будущем мы, очеловечив животное возвратим его к нормальному ряду развития. У Дарвина не было знания о том, что все материальные образы — «*ставшее*», «*остановившееся*» духовных образований; так разлагается духовный образ смысла в субъективизации фантазии с одной стороны (в «*драконах*» фантазии) и в объективизации материальной формы с другой стороны (соответствующий «дракону» фантазии палеонтологический птеродактиль); образы фантазии — душевное оплотнение идей; материальные организмы есть еще большое оплотнение фантазии образа мысли.

Искусство есть выражение в форме душевной фантазии; ритм образования фантазии (безобразный) есть идея, иль смысл; искусство — осмысленно (в тайне); через искусство осуществляется идеальный образ будущего воплощения в природу. В стихии искусств мы отставляем все образы прошлого (чувственной природы), и перевоспитываем их в фантазийном воссоздании. Причинность, господствующая в природе,— остывшая наша фантазия: ее законы, в которых мы смертны,— итог выполненной задачи; несовершенство их — в нашей былой неопытности; совершенные произведения предполагают: ряд сожженных черновиков; сожженьем эскизов мы учимся; причинность есть текст, который нам должно исправить: текст, схваченный издателями; необходимость, в которой страдаем,— монополизация авторских прав: но,— на одно издание книги жизни; природа поневоли возникла из акта свободы: повеления сдачи текста в набор без достаточной обработки; итог будущей нашей работы — замена одной природы другою; которую подготовляем к культуре мы; необходимость есть часть свободы; причинность — причинность из свободы; такой взгляд

на причинность встречает нас в представлениях о законе *кармы*. Из него вытекает необходимое следствие: учение о перевоплощении.

Культура Индивидуума А, в модуляции всех его составных элементов (a, b, c, d): ab, ba, ac, ca, ad, da и т. д. abc, bca и т. д. badc, abcd и т. д. Каждая модуляция индивидуума есть личность, иль целое в целом; это целое в целом — жизнь личности (наша жизнь); смерть личности есть смерть модуляции т. е. переход к другой модуляции индивидуума: индивидуум есть целое, на фоне которого модулируются личности индивидуума (перевоплощаются); индивидуум по отношению к каждой модуляционной группе есть гений ее («*Я*» второе); организация личности (данная мне жизнь) лишь глава написуемого романа; роман — сумма глав, коллектив личностей, повторы существования.

Из закона кармы уже вытекает: жизнь «*Само*» — сознания осуществима лишь в круге со-стояний сознания: учение о перевоплощении — диалектическая дедукция из нашей установки проблемы культуры; закон кормы — другая.

Переход к антропософии, к ее учению о семи состояньях сознаний, семи принципов человека, семи культурах, к ее пониманию причинности как кармы, к учению о перевоплощении есть переход, естественный, лежащий внутри моего мировоззрения; я — органический антропософ, антропософ изнутри; защита антропософии мною не есть нечто, мне навязанное извне; я могу воевать с антропософами за антропософию, но никогда не смогу я уйти из антропософии, как никогда я извне не пришел к ней.

10. История культуры мысли

Философия антропософии — не догматизм, не господство отвлеченных понятий, критически не разобранных; таким догматизмом является метафизический реализм, полагающий мир действительности — по ту сторону данным; онтология является таким догматизмом; она полагается вне познания; таким догматизмом является идеализм,— субъективный, Берклеев, когда идея смешивается с психологическим изживанием сознания, или — с рассудочным понятием, или рассматривается, как расширение понятия, или — полагается

бытием, запредельным понятию; такими догматизмами, заранее обреченными являются — материализм, идеализм; антропософское познание есть выпрямление мозаики акта познания, как акта интуитивного; картины мира, рисуемые разными углами зрения — (угол зрения частных наук) — суть *целое* в антропософии; и это *целое* есть сознание, адекватное нам.

Антропософия есть учение о нашей свободе: поэтому — учение ее в философии — учение о праве существования многоразличия философий, поскольку философии эти берутся в круге возможных философий.

Антропософия есть учение о целом; как таковое, она есть учение о свободе (учение о множестве мировоззрений, ложных порознь, и истинных в общении их смыслов). Штейнер развивает градацию мировоззрений; смысл с его точки зрения есть *целое* смыслов, построяемых многоразличием метод знаний; методический смысл частной науки есть метод; раскрытие многоразличия методов, как модуляции ритма познания — задача антропософии; и она совпадает с задачами философии культуры.

Чтобы построить философию культуры, и не разбить философию в ней о многоразличие фактов, или обратно — не подогнать факты под их стесняющее понятие,— надо иметь tertio comparationis между культурою и философией; философия превратилась в абстрактную аналитику; культура — в музейное кладбище; прыжок при помощи аналитики из философии в культуру, или обратно всегда — крах мысли в культуре, или крах самой культуры у нас в голове; и пишутся «Untergang». Содержание философских теорий культуры как часто лишь трансцендентальный каталог к музею культур... без музея культур; или наоборот: выставка предметов культуры — без каталога; культура для «*трансцендентального каталога*», анализа предмета всегда «вещь в себе».

Должны понять: предмет культуры — не инвентарь, не ставшая форма, а некий процесс формообразования; а предмет философии не понятие о предмете, а становление жизни понятий в сознании: живой опыт мысли; понятие становится понятием в итоге выварки образа мысли в кипящей лаве сознания; понятие — продукт имагинации мысли; умение имагинацию проницать от ее

восстания, как смутного образа чрез диалектику ее движений и схем до образования понятия познавания; и — далее: до взятия этого понятия в круг понятий, слагающий вновь образ мысли как смысла: от смутного образа чрез отвлеченную зону до ясного образа должна следить жизнь мысли; от *данности* ее до *действительности* ее. Отвлеченная зона понятия ни первичная данность ее, ни конечная цельность ее, и потому-то культура мысли в сознании не покрывается гносеологическим анализом понятия познавания; в нем произвольно сужена сфера мысли, выключением сферы первичной имагинации (мифа) и выключением сферы смысла; анатомия форм мысли (рассудочная аналитика) без знания физиологии или верней биографии мысли в сознании, без праксиса мысли — не есть еще мышление; под мыслью обычно мы разумеем лишь догматы определений ее, которые в себе мы находим готовыми; по существу, здесь мы себя застаем мыслящими уже в середине процесса мысли собственно; начало его для рассудка всегда в зарассудочной глубине, в темной бездне. Граница познания, проводимая нами, есть догмат. Кант устанавливает познание, ограничивая его техникой приложения понятия к предметам понятий, потому что определяя понятие познавания понятием познавания, он не выбивается из понятийной философии; а Гегель вместо того, чтоб пробиться туда, куда закупорил выход Кант, дает в диалектике нам философию самого понятия. Школа Канта определяет *целое*, или идею, как *понятие*, суживая идею в понятие; и наоборот расширяя понятие в идею в такой идее обессмысливает понятие. Потому-то его разум — пустой разум, которого действия,— заблуждения.

Не безопытное расширение в пустой мир идей есть функция разума, а изменение самой понятийной ткани познания в смысловую, в имагинативную, развитие в себе мускулов мысли чрез [одно слово пропущено. — *Э. Ч.*] мысли — вот действия конкретного разума, не вскрытого Кантом. В психологии берутся процессы познания в их готовом виде; но это все равно, что заключать в мысли Спинозы и Канта по опыту мысли среднего европейского дикаря; данные психологии не вскрывают нам культуру мысли в самосознании; а пассивное течение ее процессов, не проницаемых сознанием: пульс

мысли, жизнь мысли здесь нам не ощупана: и созерцание ее форм созерцание внутренних органов трупа; мы не можем знать самые формы органа вне действия органа, а действия мысли собственно в психическом, данном нам процессе мысли — нет вовсе; есть форма действий, о которых мы ничего точного сказать не можем.

Культура мысли в истории складывается действиями мысли сильных (а вовсе не слабых), передвигающих самые пределы мыслительности; у Фалеса нет вовсе позднейшей главы жизни мысли, нет контуров гносеологии; по отношению к Канту Фалесова мысль — безглавая мысль, т. е. вовсе не мысль она по отношению к Канту; в Канте передвижение границ Фалесовой мысли; контуры мысли имагинативно-смысловой такое же передвижение границ жизни мысли не в сторону ее гносеологического обезглавливания, а в сторону ее критической углубленности.

В мысли нас интересует не форма бывших праксисов мысли, рисующая границу мысли и не мысли, а самый праксис, границ, не могущий иметь; он, этот праксис со всех сторон обнимает в него вписанную сферу рассудочности с гносеологической формой ее. И этот праксис — живой феноменологический процесс, по отношению к которому психологические и теоретико-познавательные праксисы суть лишь частные органы организма познания.

Культура мысли в сложении, развитии органов из организма, а не в вивисекции, производимой над органами организма. Гносеологический анализ Плотиного единства не вскроет его порождения из экстаза: не вскроет в нем перерождения самого экстаза, рождающего познания из дионисических состояний, перерождающихся в эротическое, Платоново окрыление, не вскроет дальнейшего утончения этого окрыления в жизнь мысли собственно.

Здесь-то мы и упираемся в праксис сознания как в альфу и омегу уразумения исторической культуры мысли; а без этого уразумения, без *истории культуры мысли* не может существовать история философии; она становится тем каталогом предметных тем, с которым нам нечего делать, ибо предметы каталога — не даны; заучивание назубок тем каталога, вот что есть занятие историей философии в наше время.

11. Заключение

Таковы основные тенденции к построению мировоззрения, которые я нахожу в себе. Мировоззрение есть нечто сложное: вопросы стилистические в нем преобладают над вопросами абстрактно-логическими. Понятие смысла есть понятие эстетическое; но эстетика мировоззрительных объяснений есть подлинная, духовная действительность; в образе мировоззрения мировоззрение — образ; и только этот образ — действительность; построение мировоззрения — построение действительности; такой взгляд меняет отношение к акту познания; гносеологические воззрения на акт познания должны стать теоретическими; теория же есть итог особого рода теоретического праксиса; этот праксис — культура мысли в нас. Из этого стержня мысли моей выветвляется отношение мое к проблемам познания, сознания, этики, искусства, религии, культуры; мой взгляд есть взгляд конкретного рационализма; здесь Логос; стихия мысли София. Рационализм мой антропологичен; антропология же антропософична.

Поскольку каждый человек меняется, постольку внятно можно выразить лишь вчерашний день мировоззрительных поисков: высказанное мировоззрение — сброшенная шкура змеи. Мои мировоззрительные объяснения суть объяснения мыслей вчерашнего дня. Садясь за эту статью, я зрел мир, конечно же иначе, чем после ее написания.

Трудно сказать, в каком направлении движутся мои мировоззрительные поиски и чем буду я завтра. Думаю, что в общем компас корабля, Арго, на котором плыву я за «Золотым Руно» движется с северо-запада на юго-восток: в стремлении конкретизировать стихию Софии, как стихию Филии. *Я* ищу правды дружбы, ибо только в дружеском общении осуществляется София в жизни. *Я* хотел бы главным образом быть антропофилом; и уже потом антропософом; любовь — прежде мудрость; и любовь — после мудрости. Сколько бы ни было мудрецов — они не сдвинут севший на мели корабль странствия человечества. Надо, чтобы на всех перекрестках улиц восстали бы Будды вместо городовых и чтобы свет филантропического сознания озарил антропософов.

Берлин. 10 октября 1922 года.

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ*

[* Рукопись; написана рукой жены А. Белого — К. Н. Бугаевой (музей А. Белого на Арбате). Публикуется впервые.]

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ

Арабство всосало в себя суть греческой, вернее аристотелианской культуры, не взбрызнутой импульсом апостола Павла и Августина; оно, по-своему, переработало душу ощущающую душой рассуждающей; но импульса будущей культуры (души самосознающей) не было; поэтому переработка *арабством* души ощущающей носит характер с одной стороны *рационализации* этой души единообразием магометанского кодекса догм, а с другой — рассудочной сенсуализации культурного быта внутри этого круга; материальных мифов, высекаемый душой ощущающей, сенсуализируется в образах комфорта и роскоши; элевсинская мистерия прошлого *внутри арабства* — только внутренний дворик с пестрыми аркадами; глубочайший символизм мифологии становится арабскими сказками; и — далее: самая арабская сказка превращается в сказку комфорта и похождений; с эпохи крестовых походов усиливается двоякое влияние арабства; арабы влияют и строем мысли научной (утончением души рассуждающей) и изделиями этой мысли (переработкой ощущений) — комфортом быта; в первом разрезе — они двигают европейскую мысль, процеживаясь сквозь заградительный щит «*христианской государственности*» Европы; Европа берет у арабов, что ей нужно; и утилизируя арабство, не залепляет им ростка будущей души самосознающей; у европейской культуры обнаруживается в 12 веке стремление ввысь, к еще человечеством не достигнутым достижениям; и это стремление «*ввысъ*» сквозь строй вторично, снизу вверх пересекаемой души рассуждающей вытягивает арабскую аркаду в строй — из аркады рассуждающих аркад; рассудком не достигнутый центр, царство разума, еще кажется «*туманом веры*»; но эта туманная вера в *новое* тянет; так мистика того времени начинает вытягиваться ввысь, порою нормально рационализируясь в школы опыта, т. е. в sui generis духовное знание; появляется *гносис*

мистики в школе монастыря Сен-Ииктор, где действуют гностики, подобные Гуго; сюда «Z» [вставка «Z» в рукописи отсутствует. — *Э. Ч.*] ценные достижения этого века в Шартрской школе; в Кордове деятельность Аверроэса (1128–1198) складывается, чтоб быть закваской европейской мысли в следующем столетии; наконец; то же самое можно сказать о мысли другого гиганта Кордовы, Моисея Маймона (1135–1204); арабская аркада мысли из свода над головой начинает вытягиваться вверх; и этот рост к ослепительной точке *разума* индивидуального «Я» отражается в готике; 12 век есть век готики; линии, убегающие вверх готических башен суть линии мысли рассудка, пытающиеся добраться до будущей души самосознающей; когда точка ее оказывается достигнутой, *сфера веры* оказывается постижимой разумно; и Абеляр, достигший точки 15 столетия в 12 столетии, оказывается в силе мысли своей и *новым* и неоцененным, поскольку он в *концепционизме* уже преодолевает расщеп рассудочной мысли между *номинализмом* и *реализмом*; стремление мысли в номинализме и в реализме дотянуться до сферы *разума* остается открытой и все растущей антиномией, как две параллельно протянутых башни готического храма и севший низко под ними их связующий центр. Ведь этот центр — *единство души рассуждающей* как самоцели; пока эта самоцель была вершиной греческой мысли, *единым* Платона, она изживалась в зодчестве античного мира треугольным фронтом, приподнявшимся над колоннами стен; теперь с обоих боков фронтона стали вытягиваться ее раздвоения, башни — все выше вытягиваются к новому пересечению, возрождающему культуру.

Можно сказать, что отличие всей зодческой орнаментики средневековой Европы в отличие от современной арабской и за нею лежащей греческой, есть романтизм прорыва в небо на ними; это «*небо*» в достижениях будущего — человеческое, самосознающее, а не только рассуждающее, и свободное от всех норм рассудка «я»; таково оно у Абеляра; и это «*небо*», сквозящее сквозь филигранные стекла рассудочности, есть сфера «*мистики*»; оно — светом поющий витраж; в «*мистике*» витража и в отыскании центробежной точки готического шпица, вытягивающего лестницы аркад, изживает себя

предРенессансный период как «Sturm und Vrang» самой *«души рассуждающей»*; сквозь нее, как сквозь стекла витража, поет *«импульс»* апостола Павла, сошедший во ад в «5» веке, чтобы в 9-ом извести из *«ада»* скованные силы души ощущающей; *«рассудок»* как средство «веры» — такова душа рассуждающая у теологов этого времени; рассудок как средство разума, рассудок как средство «Я» — такова душа рассуждающая у передовых культур-трегеров 12 века; на востоке — не так: там рассудок, оформивший догматы мусульманства — сам в себе довлеющий купол; и под ним — лежащие пестрóты души ощущающей не протянуты стремлением прободать пределы рассудка; у арабов — душа рассуждающая есть самоцель, под которой, в сфере кальянного дыма, пребывает сам чувственно оформленный рай; в европейской культуре того времени и в ее высочайших проявлениях, и в ее позорных падениях рассудок всегда *«средство»* к еще недостигнутому.

Сенсуалистическому материализму противопоставлена романтическая идеология. Она действует и как падение, и как достижение: романтикою крестовых походов, со всеми ужасами ее вырождения,— темплиерством и *«срывами»* темплиерства; наконец, она в высшей степени напряжена деятельностью Франциска Ассизского, уже явленной в последних годах этого века, в начинающейся поэзии трубадуров с ее порывами к будущему, в выварке удивительных средневековых мифов о Парсифале; здесь, противопоставление Парсифаля Амфортасу есть противопоставление расколотой души рассудка между верой и знанием, номинализмом и реализмом, исторической церковью, замкнутой в догматах, и церковью, не замкнувшейся и тайно бродящей в культурной закваске подготовления эпохи души самосознающей — противопоставление расколотой души рассудка, смертельно раненой,— новой и гармонической цельности; *«граль»*, или чаша, над которой спускается Голубь Св. Духа — должен быть поставлен между надбровных дуг, в точке *«Я»*; *«Граль»* и *есть «Я»* свободного индивидуума будущих веков духовной культуры, к которым самый период *«души самосознающей»* лишь переходный этап,— Граль есть точка *«Я»*, осознавшая себя сосудом импульса апостола Павла. *«Не Я, а — Христос во мне»*. В 12 веке уже все это

вскипает романтикою протянутости европейских судеб в будущее; и даже самая государственная власть минутами ей отдается: я разумею протянутость к культуре династии Гогенштауфенов; Фридрих Барбарусса не умирает, но лишь засыпает, чтобы проснуться в лучшем будущем; а скоро, после него (уже в 13 веке) Фридрих Второй выявляет «Sturm und Vrand» то в порыве соединить обе половинки расколотой души рассуждающей (арабского востока и христианского запада), то в вырыве из самой сферы схоластики, хотя бы и церковной; и за это папа отлучает его от церкви. 12 век, начавшийся еще в 11-ом веке в силах действия скрытого в рассудке импульса, есть век предвкушения Ренессанса, начинающего разлагать средневековый строй.

Эти порывы к будущему, доселе еще относительно свободные, пресекаются в пределах души рассуждающей уже скоро: достигнута в самой душе рассуждающей, казалось бы, высшая *точка*, лежащая на уровне *1-го века*; до этой точки церковный догматизм, оградившийся от *ересей* снизу (эпоха нисхождения в душу ощущающую) рядом церковных соборов, (объяснение «спирали истории») мог двигаться в пределах линии *культурного импульса*, когда этот импульс снизу вверх дошел до вторичного своего возвращения в лоно души рассуждающей, иль, как католической церкви казалось, *в лоно церкви*; и церковь в этом смысле сама участвовала в культурном стремлении Европы от каролингского Ренессанса (9 век) до середины 13-го, до 1250 года. 1250 год Штейнер отмечает как год окончательной кристаллизации церкви; церковь не могла сопровождать культуру, рвущуюся вперед. Отчего? Оттого, что эта *культура*, движимая импульсом, рисующим в веках зигзагообразную линию (т. е. прорабатывающим все более глубокие низшие слои и из них вырабатывающим высшие) — культура вышла из линии максимального поднятия человечества вверх, на которой началось *христианство*; уровень *первого века* был вполне достигнут, а стремление ввысь оказалось началом ересей *сверху*, подобных ересям снизу, эпохи 3—9 столетий; орудие борьбы с ересями снизу (ересями вторгающегося язычества) в 3—9 столетиях — церковные соборы и церковные постановления; теперь историческая церковь, яс-

3. Зак. 5156.

нее говоря, католичество, стало приготовляться к борьбе с *ересями культуры*, шествующей к недостигнутым пределам души рассудочной, к точке пересечения ее с душой самосознающей; и орудие борьбы — государственная власть (во-первых — папская, во-вторых — власть государей); так что сфера развития церковно-государственной культуры, так называемый церковный догматизм, как бы рисует нам прямую, соединяющую две точки, лежащие вне пояса души рассуждающей; первая точка — есть точка 30-го года первого века, т. е. точка схождения Импульса, а вторая точка есть точка достижения ломаной линии в истории действующего импульса, одинакового уровня с первым веком, точка середины 13 столетия; между линией, соединяющей точки первого и 13 века и линией границы души рассуждающей и ощущающей — пояс церковного строительства от 1-го века до 1250 года; все, что попадает в этот пояс в движении на ломаной сверху вниз, или снизу вверх — в линии церкви; всему этому идти в известной мере по дороге с церковью; все выпадающее вверх или вниз — ересь; в первых веках выпадение было *падением* вниз; и борьба с нисходящим имела формальные оправдания; теперь намечающаяся борьба с линией выхождения культуры вверх, уже оправдания не имеет; она в ближайших столетиях есть борьба при помощи *инквизиции*, борьба именем Иисуса, как бы выключенным из Христа Иисуса,— со Христом; после 1250 года *Христос* все более тайно себя изживает в деятелях светской культуры; и все более искажается «Jисус», до подмены его Ариманом в 16 веке в «*братстве Иисуса*» (в иезуитизме). 13 век поэтому есть век завершения церковной схоластики; синтез ее — в религиозно-философских сочинениях Фомы Аквинского († 1274); схоластический академизм становится все более орудием папского престола; и самый рассадник культуры, Парижский университет, становится все более орудием государственной церкви; первая четверть века есть начало церковного гонения на Аристотеля (1270 год — запрещение преподавания физики и метафизики Аристотеля в Парижском университете); гонение это потом распространяется; конец четверти века — смерть Франциска, этого последнего певца «*солнца*» в церкви; философия францисканства в лице

монаха Бонавентуры уже расходится с духом крепнущего «фомизма» (и Фома, и Бонавентура — пока уживаются в Парижском университете); но скоро центр культурной работы переносится в Англию (Оксфордский университет); деятельность чистой мысли, стремящейся к новым завоеваниям, еще не вполне пресечена; в Испании действует изумительный Раймонд Луллий, стремящийся перейти все прежние достижения рассудочной мысли в методике своих «Ars Magna» и «Ars brevis», подхваченных в 16 веке его поклонником и продолжателем Джордано Бруно, однако сожженном; в эпоху деятельности Раймонда щель между культурой мысли и *«церковной культурой мысли»* не превратилась еще в глубокую пропасть; и сами деятели церкви не разглядели Раймонда Луллия, его *«методология»* пока ширится в серии университетов в виде «Ars Lulliana»; и даже одно время его собираются канонизировать, чтобы потом, пристальнее узнав, церковно осудить, как опасного еретика.

Примерно сюда вставка «X» [вставка «X» в рукописи отсутствует. — *Э. Ч.*]

Уже незаметно проступает в самой культуре души рассуждающей нечто невиданное и новое: это учение об опыте Рожера Бекона; наконец фигура Фридриха II-го, с начала до конца романтики высот новой культуры, заставлявшим его в поисках за ней неровно метаться от христианства к арабству, и от арабства к христианству, но христианству иному, непапскому,— культуры, которой хотел он достигнуть, соединяя восток и запад,— фигура Фридриха становится для церкви фигурой еретика; он — проклят; и умирает в муках своего романтического стремления вырваться из *«очерченных берегов»* в роковой 1250 год,— в год окостенения *официального католичества*.

Но над ним восходит, восходит теперь уже над всей Европой — миф о Граале.

Так очерчиваются берега *«церковной схоластики»*; так выдыхается романтика *«Импульса»* внутри стен западной церкви; падает и внешний предлог к *«романтике»*: завершен период крестовых походов; над темплиерами собирается гроза; а церковь подпадает все более под влияние интриг европейской, самопротиворечивой

политики; папа — игрушка французского короля (Филиппа Красивого).

Появляется последняя фигура, делающая усилия разрыв церкви с культурой превратить в соединение,— фигура, внутренне уже стоящая в иных веках и лишь извне закрывшая себя монашеским одеянием: фигура Данте (год рождения 1265).

XIII век <зеленым карандашом>. Возрождение <черным карандашом>.

Первые годы 14-го столетия отмечены ростом расхождения двух культур: «*культуры церкви*» с «*культурой импульса*»*; «*ножницы*» расхождения растут во взаимном проклятии например,— «*темплиерства*» (романтики) и церкви (официальной схоластики), и во взаимном умерщвлении: в сожжении в 1314 году темплиеров и в неожиданной смерти двух проклятых темплиерами палачей темплиерства,— папы и короля Филиппа в том же году; назревает раскол западной церкви; рождается Гусс.

Италия переживает в эту эпоху невиданное перерождение: выпрямляется новая Италия, пришедшая с юга в виде влияния сицилианской культуры,— из места пересечения востока и запада, где действовал Фридрих второй; импульс культуры Сицилии в Италии — в подготовлении и в росте *нового* языка, вылетевшего, как бабочка, из гусеницы средневековой латыни; из итальянского языка, на котором в 14 веке по-новому поют Данте, Брунетто Латини и наконец Петрарка; свет сицилианской мозаики и просвет витража, точно разбив стекло и камень, начинают выливаться новым, доселе невиданным красочным содержанием: в первых явлениях живописи Ренессанса; в Джиотто.

Наконец, падение Константинополя и приезд греков в Италию, любовь к красотам античного мира в противовес Аристотелю вызывают по-новому тень Платона, в противовес Раймонду — культ слова поэтов и Цицерона; кружки петрарчистов, распространяясь по Италии, обнаруживают новые интересы; *новое* интересов,— отказ от схоластики и выход из всех форм тогдашнего достижения рассудка, но не выход вниз, на взлет вверх, в надрассудочную сферу; самое человеческое «*Я*» становится в

[* Импульс Христа, или Духовного импульса. — К. Б.]

этой сфере, осознает свободу себя в этой сфере вне рамок догматизма; и это стояние в «над» — в сфере чаяний веры и смутных стремлений предыдущих веков — оказывается чудесным возвращением к своему «*Я*»; в сущности говоря «*Я*» человека эпохи раннего Ренессанса есть «я», ощущаемое не как личность, а как индивидуальность;

(личность в Ренессансе, Гуманизм) «*личность*» раннего Ренессанса, или 3-мерная, воплощенная личность грека,— в сущности переживается символом «*Я*» большого, которое лишь в будущих столетиях осознает себя всеми средствами Разума, как «*Я*» Духа; культ «*личности*» первого периода Ренессанса есть всегда культ «*большой личности*», «*личности большого размаха*», анархически рвущей путы всех на нее наложенных законов и норм (рассудочных и государственных); это продукт смешения себя до конца не осознавшей индивидуальности, как духовного «*Я*», с «*Я*» личности (с древнегреческим *Я*), становится в позднейшем источником тяжких испытаний и заблуждений, ведущих сквозь строй веков; радость себя ощущения в новой сфере в раннем Ренессансе изживалась в непроизвольной символике вознесения личности, преображения личности — в сферу «*божественного*»; каждое «*Я*» непроизвольно себя ощущало Христом второго пришествия, не страдающим, но совершающим некие духовные пиры в некой горней сфере; каждая женщина переживалась — Мадонной; «*горняя сфера*» оказывалась — человеческой сферой; царство Духа, освобожденного из уз схоластической рассудочности,— царством гуманизма.

В гуманизме нас поражает прежде всего выпрыг за пределы души рассуждающей; в душе рассуждающей, верней над нею, вскрылась искомая точка пересечения двух готических башен: открылся новый центр, высоко над центром Греции (фронтоном), так что *фронтон* оказывается в храмах эпохи Ренессанса — под куполом над аркою входа; купол, долженствующий соединить две готические башни, *круглый* купол Ренессанса, оказывается главой некоего огромного человека: Чела Века; и это «*Чело-Века*» — вскрывшаяся точка самосознания, как бы сошедшая впервые в чашу личности; осознание, что *Чело Века*, купол, настолько же выше личности, насколько он выше фронтона входа — конец периода самосознающей

души: наше время; человек Ренессанса в 14-ом и 15-ом веке переживал вообще радость обретения свободы «*Я*», казавшейся ему просто личностью, прыгнувшей с земли средневековья на небо, и там, на небе, нашедшей *землю*, ту самую, над которой вознесся он, но небесно преображенной; о содержании этой земли рассказывают нам фрески куполов и фрески стен храмов; содержание этой земли — события небесной жизни, но рассказанные, так сказать, в терминах личной жизни, где Мадонна не то булочница, Форнарина (а с ней и всякая женщина), а Христос, или Креститель — личность художника (у Леонардо, у Дюрера); дается — Мадонна, а узнается — женщина; наоборот: художник рисует автопортрет (Дюрер), а получается — Христос.

Содержание нового мира, как о том рассказали нам краски Ренессанса, есть мир духовный; но содержание духовного мира живописуется в средствах этого мира, где этот мир, по существу — *символичен*; символы вследствие еще неумения отделить высшее «*Я*» от *личности*, переживаются лично, и стало быть, «*сенсуально*», поскольку переживаются они вне-рассудочно; отсюда — перенесение всего «*личного*» в надличную сферу характеризует юную, только родившуюся самосознающую душу в отличие ее от души рассуждающей; так ребенок еще не умеет ориентироваться (душа самос. в Ренессансе) и протягивается к заре, как к платью мамки; это стремление *лично* схватиться этими вот руками за духовные основы жизни скоро *уплотнит* и *углубит* трагедию Ренессанса, выявит в нем начала хлыстовства и радения личности (все «*Я*» — Христы и Мадонны, но арена действия их, освобожденная от уз закона, *личная*, *благодатью* свободы озаренная жизнь).

В Ренессансе источник ошибок — переживание духовного «*Я*» в *теле* и вместе с телом; и обратно — переживание личных событий жизни — символикой сверх-человеческих и сверхличных; отсюда — грандиозность нового творчества; и отсюда же размах беззаконий, обусловленных и внутренне оправдываемых младенческим состоянием души самосознающей; душа самосознающая в 14-ом столетии внутри личности как бы резвится в стихии сознания, чувствуя себя вознесенной и благодатно оправданной; в 15 веке она мощно творит и

мощно *беззаконит*, вследствие чего — *грехопадение* вниз ее ждет; и ждет ее прогонка сквозь строй веков, долженствующих ее укрепить и очистить, чтобы правильное отделение духовного «*Я*» от «*Я*» личности через страдание совершилось в ней.

Состояние омоложенности «*Я*», вышедшего впервые из сферы души рассуждающей, есть ощущение крепнущего *гуманизма*; рост сил — от сброшенности *оков рассудка*; и отсюда же — временное падение в эту эпоху утонченности средневекового мышления; мысль души самосознающей, критическая, себя охватывающая мысль, еще не окрепла, а рассудок, т. е.

(рождение индивидуальности сквозь личность)

гимнастика средневековой логики — сброшена; поэтому хотя 14 век есть век возрождения в выявлении *новой силы души*, долженствующей в будущем по-новому себя облечь и мыслью,— однако он переживается в 14-ом веке эпохой совлечения с себя мысли (поскольку всякая мысль до сей поры — мысль рассудочная); и в этом смысле он есть век упадка мысли: упадка ее средневековой тонкости, ее многострунности; 14 век — век упадка и полной прострации так называемой эпохи *средних* веков. Ошибочно называть Ренессанс — «*воз-рождением*»; ведь он в каком-то смысле — рождение впервые: рождение *индивидуальности* сквозь силы личности, подобное впервые рождению *личности* силами безличной душевности предыдущей эпохи; поэтому возвращение к *античному* миру в эпоху Ренессанса лишь кажущееся, лишь предлог параллелизировать впервые расцветшими формами 6, 5, 4-го века до рождества Христова ни на что непохожие формы жизни 14 и 15-го века; 14 век есть вершина, подобная вершине античного мира, которая возвышалась и над эпохою «*до*» и над эпохою *после*; но вершины лежат, так сказать, в иных климатических зонах; воздух Ренессанса — не воздух Греции; личность, еще не запутавшаяся в сетях своей рассудочности, личность грека 5-го и 4-го века и индивидуальность 14-го века, рассудочность этого грека сбросившая,— сходны лишь в одном моменте; поэтому в Ренессансе культ формы античной приобретает не реальный, а символический смысл; переклик лишь в *гармонии* форм, весьма обще понимаемый, и в противопоставлении обоих *гармоний* другим сферам,

как целый в себе; в эпоху александризма, в готике, самые эти *гармонии* искажаются, как средства для иных целей; но линии гармоний не совпадают; «*Ночь*», «*Пиэта*», «*Моисей*» Микель-Анжело,— что общего в них с миром античных статуй? В пропорции форм грека — все осуществлено; в пропорции форм эпохи Ренессанса, несмотря на ряд достижений, приподымающих эти формы над Грецией, осуществленное — малая часть поставленного гадания; неосуществленное — почти все.

Великие осуществления *Леонардо и Микель-Анжело* — жалкие осколки поставленных ими, прямо таки невероятных заданий; сумма творений Леонардо по сравнению с лабораторией его исканий,— эскизы; «*Пиэта*», «*Ночь*», «*Утро*», «*День*», «*Вечер*», и прочие скульптурные шедевры Микель-Анжело,— ничто по отношению к порывам, заставлявшим его бросаться на скалы, чтобы изваять — ландшафты.

Где ландшафты его изваяний? Может быть — ландшафт нéба Коперника! На земле — нет их.

Эпоха Ренессанса или эпоха — «*рождения вновь*», или в другом, очень узком разрезе,— эпоха упадка; менее всего она — эпоха «*воз-рождения*»; «*воз*» — лишь мимикрия, лишь предлог; христианство ведь можно было б назвать попыткой «*возрождения*» в пределах одной только секточки юдаизма: в пределах иессейства; но христианство — «*рождение вновь*», а не «воз-рождение», и оттого-то «*воз-рождение*» тоже не «*воз-рождение*», а — рождение души самосознающей; и в ней — «*индивидуализма*»; личность Греции — «*индивидуализма*» не знала; первый проповедник «*индивидуализма*» — апостол Павел; но он единственный в своем времени; в 15 веке появляется целая фаланга новых душ, фаланга «*индивидуумов*», пусть еще не осознавших подлинных высот «*индивидуализма*», лежащих в сфере культуры духа, к которой мы все еще приближаемся; и потому эта фаланга сорвалась с «*индивидуализма*» в «*персонализм*» 16-го и 17-го столетия, в «*объективизм*» 18-го и 19-го, в «*субъективизм*» конца 19-го и начала двадцатого; все-таки колыбель «*индивидуализма*» — 14-ый и еще более 15-ый век.

Греция — «*индивидуализма*» не знает.

В миге себя не осознавшей радости Ренессанса по освобождению осмысливаются слова апостола Павла:

«Наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего. Он подчинен попечителям и домоправителям до срока» (К Галатам, IV, 1–2). *Наследник* — росток семени импульса, посаженный в тьму подпочвы, в душу ощущающую варварской Европы в эпоху 4–6 веков; подчинение *«до сроку»* домоправителю — средневековый период души рассуждающей. *«Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына..., чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление»*; Ренессанс — впервые ощущение человечеством «полноты времени усыновления». Человек говорил себе: *«Посему ты уже не раб, но сын»*. (Jdem); но сейчас же создаются *«идолы»* Ренессанса; один из *«идолов»* — личность *«полноты индивидуума»*, еще ощущаемая *«не сошедшей с индивидуума кожей»*, тогда как в сущности — *«кожа уже сошла»*; и оттого-то к Ренессансу уже обращен как бы укоризненный голос апостола *в самый миг освобождения*, оказавшегося в силу ошибок Ренессанса лишь кажущимся освобождением: *«Для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам, и хотите еще снова поработить себя»*. (Jdem, гл. IV, 9). Порабощение начинает сказываться в 16-ом веке; и длится — до сего времени; порабощение *«вещественными началами»* в одном отношении самый рост этих вещественных начал: в гипертрофии открытий в сфере материальной культуры в ущерб нормальным открытиям в сфере духовной; и уже в 14 веке открытие одного такого *«вещественного начала»*, вызывающего (погружение души самос. в астр. тело) озабоченность апостола — открытие *пороха*; цепь *«вещественных начал»*, ведущих к гибели, к хаосу и к анархизму в дурном смысле слова — цепь открытий орудий разрушения культуры себе подобных; другое открытие, расширяющее представление о другом *«вещественном предмете»*, земле,— подготовлялось; оно осуществилось в открытии *«Нового Света»* в 15 веке; это расширение *«Старого Света»* — «Новым»,— символический знак, указующий на *новый мир*, к которому причалило сознание человека; мир души самосознающей; но личное и грубо эгоистическое понимание открытия *«Нового Света»* превратилось скоро в предмет эксплуатации и истребления этого *«Нового Света»*, верней — в истребление одной половиной земли

населения другой половины земли, благополучно законченное ныне; открытие Америки, т. е. места, где доживали наиболее коренные потомки провалившейся Атлантиды (четвертой расы), символически выявлявшие заданные расы в ее целом сложить культуру астрального тела, было символом предстоящей работы души самосознающей: силою *импульса*, сложившего эту душу, ее опустить во мрак подсознания еще более древнего, сравнительно с душой ощущающей, пласта в себе, астрального тела, чтобы работой над ним высеклись силы духа, или культуры Манаса (Манас, как итог работы «*Я*» над астралом); «*Новый Свет*», открывшийся «*Я*» европейского человечества, был лишь «*новым*» в очень отдаленном будущем; в прямом смысле он был контуром «*Старого Света*», более древней культуры атлантов, себя изживающей в дегенерациях «*Мексиканского царства*»; *самосознающая душа*, смешав индивидуальность с личностью, принялась *порохом* и прочими «*вещественными началами*» работать над «*символом*». «*Новый Свет*», как расширенное представление о земле, в то же время был символом.другого *символа* сознания, скоро выступившего в поле зрения впавшего в грехопадение «*личности*» человека Ренессанса: символом разорванной голубой занавески и пробоиной в ней «*коперниканского неба*», гигантским расширением «*пустого космоса*», Новым Светом, в который ринулась *земля* из центра мира, чтобы бешено вертясь вокруг солнца, с ним вместе вертеться на окраинах неизвестной периферии вокруг неизвестного центра. Так высота *вознесения* «*Я*», вследствие перенесения туда и личности, привела к ужасному утолщению этой личности вместе с расширением «*Я*», к утолщению аппетита личности, занявшейся пожиранием себе подобных и этим сорванной с центра своего мирового стояния, как царя природы в ужасное метание по неизвестным пустотам *астрального* (звездного) мира, подобное метанию животного, гонимого преследователями.

В этой картине, весь ужас которой переживали лишь последующие поколения, развернулся *страшный суд* над человеком Ренессанса, обрекший его после солнечных пиров 15 века на мрак зимнего странствования по трудным столетиям нисхождения души в ад (по 16, 17, 18, 19 и началу 20 века).

Фаланга индивидуумов, люди огромных размахов, *«новые люди»*,— вот чем характерен Ренессанс; размах Ренессанса, диапазон горизонтов, открытых впервые, делает этих людей искателями, странниками по мыслям, по странам, по опытам; всех их характеризует искание новых путей; и *опыты* новых путей; все они ориентируют свои новые горизонты куполом над «*Я*» человека (смешивая каждый по-своему «*Я*» с личностью.)

Особенно характерны души, родившиеся во второй половине 15 столетия; чтобы характеризовать «*стиль*» этих душ и предстоящую им работу осознания «*гуманизма*» в сфере религии, наук, искусств, политики и т. д., достаточно упомянуть Колумба (род. 1456), Эразма Роттердамского (1466), Николая Коперника (1473), Микель Анжело (1475), Леонардо да Винчи, Дюрера, Рафаэля, Ульриха фон-Гуттена, Лютера, Парацельса, Цвингли, Рейхлина, Васко-де-Гами; и — прочих.

Многие из них стоят на перегибе двух столетий, захватывая и 16-ый век, век облома и срыва великих порывов к «*новому Свету*», открывшемуся рождением в них *души самосознающей*, как нового органа восприятия жизни.

Рождение новой души

Чтобы в достаточной мере оценить единственность времени, как рождения нового органа души, надо сравнить это время с моментом, когда подобный же новый орган души рождался в культуре; время рождения *души рассуждающей* — 6-ой, 5-ый век до Р. Х.; время «*беременности*» ею души ощущающей — приблизительно эпоха четырех предыдущих столетий; чтобы сравнить две эпохи, достаточно охарактеризовать их по памятникам культуры; эпоха души ощущающей на рубеже двух эпох нам стоит материалом воспоминаний, sui generis энциклопедией *мифов* и *бытов* в эпосе Гомера, в устно передаваемых орфических гимнов и пр.: и в форме *образов*; каждый образ соответствовал какой-нибудь мысли, прилаженной для разрешения того или иного житейского случая; кто знал больше образов, тот имел более развитую мысль, или то, что соответствовало еще не сущей абстракции; память об образах, обращение назад,— вот чем характеризуется мысль; и поэтому мыс-

литель конца эпохи — певец, вспоминающий прошлое; начало же периода души рассуждающей характеризуемо отложением строя мысли, философем, или полуфилософем, а также приложением известного строя для регулирования отношений людских, выраженного в четком законодательстве; законодатель, мыслитель,— вот кто оказывается у руля корабля культуры; между мыслью в собственном смысле, выраженной в *абстракции*, и *мифом* — ряд интересных смешений — полумысль, полумиф, милетцы, (Гераклит и пр.), являющие собой картину постепенного испарения мысли, как нового, более подвижного и безóбразного элемента из тела мысли, подобное выделение углекислоты в пространство над жидкостью; и подобно тому, как углекислота пузырьками взрывает всю массу жидкости, выделяя над нею, подобно тому выделению души рассуждающей в виде безóбразной абстракции из души ощущающей, соответствовал своего рода взрыв темных душевных сил; этот *взрыв* — рост дионисических культов на рубеже двух эпох; *Дионис* в каком-то отношении есть действующая в скрытом виде сила мыслительности; и подобно тому, как углекислóта, взрываясь в жидкости, разделяется сотнями газовых пузырьков, пронизывая кипением жидкость,— миф о растерзании *Диониса* менадами есть миф, живописующий характеризуемую стадию начала «*углекислоты*»; «*менада*» есть символ души ощущающей; сила древнего урегулирования процесса испарения мысли в ее скрытом виде подобна силе медленного парообразования вместо *бурного взрыва*, или подобна истечению электричества через острие; облачки паров — мифы, эпос; певец и хранитель мифов регулировал выделение мыслеподобных образований; сфера эта образно говоря — сфера Аполлона; борьба дионисических и аполлонических культов была борьбою за способы выделения будущего *органа души*, закончившаяся примирением, когда результат выделения, так сказать, газ жидкости обнаружил сферу своего действия над сферою древнего Диониса и Аполлона; эта сфера — сфера рассудочной мысли, в которой себя выразила впервые автономная мысль; это, так сказать, пузырьки газа, вновь воссоединившиеся в некое целое над поверхностью жидкости; Рудольф Штейнер называет образно мысль вторым Дионисом,—

тем, о котором пророчествует миф, что он восстанет из мертвых, соединившись своими частями.

Выделение рассудка душой, менадой, не остается без влияния на жизнь менады; сперва менада мучается экстазом выделения мысли (радение); потом щекотка выделения мысли так сказать ослабевает: «экстаз» корибанта через несколько столетий охарактеризован Платоном как «*эротическое окрыление*»; это как бы непроизвольное стремление низшего слоя при выделении высшего неправомерно перенестись в высшую сферу; с антропософской точки зрения причины подобного явления чрезвычайно глубоки и их мне в данном случае не по дороге обосновывать; остается их в двух словах вскрыть; это — следствие влияния на человеческое сознание тех скрытых духовных сил, которые в итоге мирового процесса углубили ошибки в развитии и в некотором отношении отстали; эти силы д-р Штейнер называет силами люцифорическими; они непроизвольно врываются в человеческое развитие и проявляют себя в гипертрофии *стремления ввысь*, в *ускорении* этого стремления, ведущем к непроизвольному переносу элементов сознания низшего ряда в высшие; так, например, при взгляде на свет сквозь полупрозрачную среду мы вписываем эту среду в сферу света и видим *белое* солнце на заре *красным*; солнце — *не красное*; между тем зрение вписывает ему красный свет, непроизвольно перенося ближележащую среду в дальнележащую сферу; нечто подобное происходит при люциферическом воздействии; низшее переносится *в высшее*, чувственное в сверхчувственное, ограниченное в неограниченное. Люцифер как бы говорит переживаемому мигу: «Остановись: ты прекрасен; ты — свет Солнца». Между тем: «миг» — капля, отражающая солнечный луч; капля непроизвольно раздувается до солнца.

При умении владеть люциферическими силами, при знании законов аберрации, можно их даже утилизировать; как отрицательное электричество; без знания их свойств, они могут убить.

Линия восхождения культуры от души ощущающей до рассуждающей, в непроизвольно форсированном вырыве вверх, необходимо должна была увлечь за собой элементы низшей культуры в сферу высшего света (земная пыль — носится над землей в атмосфере); перенос

души ощущающей в сферу души рассуждающей под влиянием люцеферических сил должен был своеобразно окрасить и преломить свет мысли; но это — как бы преломление солнца *в розово-красную* окраску, как бы плева между глазом и солнцем; поскольку она умеряет силу света, она, так сказать, нормальна; поскольку она ослабляет свет, она — ведет к лжи восприятий.

То, что мы называем *личностью* есть продукт переноса низшего в высшее, продукт люциферизации; различие окрасок, субъективизирующее зрение в этом переносе и есть *лик* личности в противовес безличной еще относительно среде души ощущающей (родовой, культовой, кастовой); «*личности*» — полубоги: безличнотварное в них индивидуализировано божественным; и в этом смысле рождение «*личности*» есть шаг вперед — рождение спектра *оттенков* в неопределенной мути царства теней; изведение Орфеем Эвредики *из ада* есть символика процесса выхождения части души из части души, а попеременное бытие Прозерпины в царстве света и мрака есть компромисс неизбежной, так сказать, нормальной люциферизации сознания человека в этом процессе, т. е. рождения в нем *лица*, личности; но «*лицо*» с точки зрения истинной духовности есть еще и «*маска*»; «*личность*» — маска; «*трагическая маска*» есть символ глубокий в античной трагедии, как знак того, что *рок* некогда сорвет маску личности при выявлении в ней «*индивидуальности*»; и от «*личности*», этой Персефоны, все бытие которой в историческом обнаружении есть *компромисс*, сперва нормальный, а потом *ненормальный*,— от судеб личности зависит момент ее смерти, срыва с *Я*, превратить в воскресение или в гибель.

И в этой загаданности — грань пересечения сознаний в так называемом «*просветлении*»: сознания радости с сознанием плача.

Личность, продукт люциферизации, выявила и нить нормального своего дальнейшего «*порыва ввысь*» в росте мысли и в правилах очищения мысли от чувственных примесей (весь философский праксис эпохи души рассуждающей*; но еще более выявлялись все виды *анормального*, преждевременного экстаза вверх, сопровождавшиеся переносом так сказать «*пыли*» низшей сферы, ведущие к переуплотнению личности, к отложению на капле, прелом-

ляющей свет, так сказать твердых коростов: к ненормальному росту субстанции маски на «*Я*», до времени под этою маскою скрытом; грубо говоря, чрезмерная люциферизация «*Я*» под маскою личности непроизвольно приводит к стремлению «*лягушки раздуться до вола*»; печальная судьба лягушки: она — лопается; и «*личность*» не раз «*лопалась*» в истории 4-го периода: лопалась в разврате и в росте эгоизма; «*Нерон*», «*Гелиогабал*» и ряд римских цезарей, что же это, как не лопнувшие личности?

Сама римская Империя — Лик лопнувшего единства, продукт люциферизации.

Следствие анормального люциферического переживания — *разрыв* личности, открывает душу человека воздействиям другого рода сил, обосновывать которые мне так уже не по дороге; но сказать кратко о них я должен: это силы *ариманические*; они продукты другого рода промахов духовных существ; действие их обратное действию существ люциферических; они создатели аберрации другого рода; когда мы глядим на прозрачную световую среду, подостланную средой непрозрачной, например на воду, в которой темнеют ее пронизывающие лучи, мы переживаем эти лучи в оттенках *синего* цвета, сгущающегося во тьму; и мы приписываем свет — тьме, нечто высшее — низшему; мы как бы вдавливаем духовное начало в недуховное: и происхождение *цвета*, т. е. освещенной светом, свет съедающей среды обратно выводим из свойств непрозрачной более глубокой среды; так *духовное начало* аберрацией Аримана как бы вдавливается *в душевное*, душевное — в телесное: более тонкое, астральное тело в эфирное, это последнее в физическое; Ариман как бы приклеивает мысль, как духовное начало, к мозгу, заставляет ее быть функцией мозга; и практический *материализм* является последним следствием ариманизации; неправомерное обóжение личности (герой, полубог) — следствие люциферизации; неправомерное оживóтнение — следствие ариманизации; и понятно, что быстрая ариманизация есть следствие быстрой люциферизации как появление *пепла* есть следствие сгорания; личность, раздутая до вола, в процессе разрыва оказывается только клочками (спираль

* Смотри об этом мой «Кризис мысли».

истории) оболочки, т. е. клочками низшего слоя сознания; газовая, так сказать, сила внутри оболочки (личности) после разрыва исходит в сферу над-личного; и остатки «личности», движимые силой центробежной; *падают*, дегенерируют в темноте, полусознательное дно, в котором они переживают себя продуктом *материи*.

Линии вверх соответствует *линия вниз*.

Мы видим, что работа импульса над слоями сознаний с первого века есть *спиральная* линия погружения высшего в низшее для приподнятия силами высшего *низшего* на еще недостигнутую высоту, но не чрезмерную,— в климатическую зону возможного произрастания (чрезмерный жар и холод убивают); и обратно: погружение продукта в еще большую глубину для еще большего подъема; но в эти периодические подъемы и падения выгрываются попеременно силы Люцифера и Аримана, заставляющие неправомерно взлетать выше уровня, чтобы потом бросать ниже уровня.

Символ Люцифера все жаркое, *красное*, а Аримана — *синее*, темное и холодное; Люцифер есть как бы приступ сердцебиения; Ариман — смерть, наступающая после разрыва сéрдца.

Понятно, что до первого века, века поднятия линии человечества, это поднятие сопровождают и люциферические силы; они в нормальном, их действие — силы личности, перерабатывающие мысль мифа в мысль логики, а образ мифа — в образ художественного произведения; и потому-то изобразительные искусства как *зримые* маски на божестве сопровождают период люциферизации; и в этом смысле сам Люцифер есть как бы участник сложения искусств; с первого века 4-ая культура вступает в период погружения импульса*; и ариманические силы начинают сопровождать линию импульса, как бы сталкивая ее ниже уровня; в борьбе церкви с этими силами, в азарте борьбы, порою *падение* смешивается с *нисхождением*; и некоторые удары земной церкви по Импульсу, как по ереси, объяснимы как удары по силам Аримана; эти силы суть — «*бесы*»; ошибка иных отцов церкви есть та, что под силами «*беса*» они разумеют и силы противоположные Ариману; «*бесом*» становится так

* Импульс — всегда означает: импульс Духа, импульс Христа.

сказать «*люцифероариман*»; гносеология демонологии исторической церкви — слаба зрением; и поэтому ряд промахов сопровождает церковно-исторический прогноз.

Но факт падения в тьму Аримана, сопровождающий линию нисхождения от 1-го до 5-го века, есть факт; и он обнаруживаем в росте сенсуализма и практического материализма в античном мире, в росте суеверий, в окостенении и обезображении сферы искусства; творчество жизни и творчество прекрасных форм греческого периода, периода действия люциферических сил, которых чрезмерность выявляет себя в духе гордыни и в переоценке сил личности,— это творчество сменяется трупным, синеватым оттенком риторики и разными сомнительными магиями, механизирующими, а следовательно и *материализирующими* сферу творчества; *страх*, как извне нападающая тьма, сопровождает силы Аримана; и появляется в разрывающейся «*личности*» этот *страх* и *разуверение*, ведущее к остыванию, к скепсису жизни; и тогда материализованная тьма начинает надвигаться волною народов; но самое это движение переселения народов лишь продукт падения некогда люциферизированной личности, из которой вырвался дух жизни в тьму варварства; появление «*варвара*» в Риме есть зеркала, подставленные этому Риму.

Процесс самого всасывания христианства в тьму души ощущающей и борьба с перепогружением (падением) отображается в апокалиптике падением в бездну Дракона, появлением из бездны Дракона; и понятно, что вещественной аллегорией Дракона является ариманизирующееся Римское Государство.

На основании тех же суждений нормальная линия вверх с момента падения Западной Римской Империи, характеризующаяся приобщением к культуре «*варварского мира*» до 15-го столетия — опять сопровождается вызрыванием в линию поднятия люциферических сил; эти силы воздвигают вновь и по-новому *силу личности*; но эта личность теперь чаще прикрывается, а иногда и расширяется в этом прикрытии до общих целей — защиты государства, церкви и т. д. Карл Великий, папа Григорий Первый — несомненно люциферизированы; но силы люциферические в них, так сказать, утилизированы: они входят в общую закваску Европы, вытягивающую ее вверх.

Вновь появляется искусство как христианское искусство; но отличие этого искусства от греческого в том, что первое гармонически изваивало *Личность*, а второе, пытается изваять нечто, приподнятое над нею; и не в гармонии пропорций отдельных изваяний сила этого искусства, а в гармонии каких-то более сложных образований, в которых формы прошлого лишь элементы; в процессе выработки этих конструкций выявляют себя не столько отдельные личности, не Фидии, но коллективы: весь цех каменщиков есть более подлинный гений готики, нежели отдельные личности этого цеха; но цех уже не безличный род, не древняя каста, но — организм личностей; все готическое творчество, в котором участвует многообразие цехов многообразием искусств и знаний, где *светопись*, искусство литейщиков, резчиков, ваятелей, архитекторов, теологов, руководящих символикою изображений играет не меньшую роль искусства зодчих, в отличие от творчества античного мира, где храм определялся преимущественно искусством зодчего,— все готическое творчество резко отличается от античного; храм готический есть как бы *пантеон* искусств и вместе с тем *индивидуум* их; печать всей жизни Европы — томление по Индивидууму коллектива личностей; и это понимание коллектива, как индивидуума, есть понимание церкви апостолом Павлом.

Томление по *индивидуальному*, по высшему единству, красной нитью проходит по средним векам в отличие от античного периода, где *личность* являлась как бы пределом отображения.

В этом смысле и древнее государство есть некая символическая личность, некое *единство*, а не коллектив; между тем весь феодальный строй государств есть коллектив, в котором каждое — находится в цепкой зависимости от папы, являющегося лишь символом некой высшей, невыразимой власти.

То, что мы называем теократическим строем *Европы*, носит существенное отличие от древней теократии; там члены теократического коллектива — без «*ячные*» клетки целого; здесь каждое отдельное государство в коллективе государств — вполне личность, как в пределах его — «*личность*» есть феодал.

Творчество Европы этого времени — выразить в сим-

волическом образе понятие *индивидуального*, изживающего себя в коллективе личностей; индивидуум — Христос; тело его — церковь; члены тела — государство.

Но в попытке сложить высшее единство «*Я*» жизни по образу и подобию еще не рожденной *души самосознающей* мы всюду *персонификацию* индивидуального, перенос *личности* в эту сферу — в подстановке личности папы как символа Христа, вместо Христа, в постановке одного из феодалов в короли, в иерархии самих феодалов; это — действие люциферизации; и следствие этого — «*эгоизация*» всех высших целей, выдвинутых средневековьем; например: *крестовые походы* из средства осуществить высший план жизни Европы превращаются в средство наживы; и цель не достигнута: достигнута обратная цель; вместо увенчания купола европейской жизни символическим знаком храма Господня с востока — вместо храма Господня появляется восточный культ роскоши и комфорта: арабские сказки и... Аристотель.

Но тайное стремление, поющее переливами цветных светов *витража*; как гаммою символов за ним стоящего света, вместо единого цвета, изваянного белым мрамором личности,— создать индивидуум, организацию личностей в неделимый комплекс и осознать точку пересечения комплекса («Не *Я*, но Христос во мне»), как «*Я*» собственно, как духовное мое «*Я*», парящее над личным «*Я*» и соединяющее это «*Я*» с многими «ты», которые суть не «ты», но опять-таки «*Я*» в иной модификации этого «*Я*», так сказать, в ином перевоплощении.

Вот *тайное* вздыхание Европы сквозь все формы люциферизации, вздыхание, неведомое миру, вздыхание утробной жизни *души самосознающей*; отличие в сфере искусств этих двух стремлений есть отличие *классического* от *романтического*.

В сфере рассудочной мысли это стремление изживает себя в подчинении *мысли рассудка* невскрытым критериям *мысли*, пока парящим над отдельными умозаключениями; как область *веры*, причем опять-таки учение о вере апостола Павла искажено; *верой* берется не опыты терпения, а вера в *абсурд* рассудком неразгрызаемого Разума, грубо насилующего рассудок в форме примитивного *догмата*; здесь *догмат* как попытка изобразить рассудком Разум — опять-таки люциферизация; вырыв *низшего* в

сферу *высшего*; но стремление изобразить сферу мысли, как сферу *коллектива* умозаключений (греческая логика главным образом формировала самое умозаключение), изживает себя в схоластике; схоластика есть орнамент, сплетенный из умозаключений, в доверии к самому процессу плетения умозаключений без критической проверки самой силы умозаключений, ибо источник *силы суждения* — пребывающая в латентном виде самосознающая душа; и оттого-то великолепная орнаментика мысли под знаком *догмата*, утонченностью своей напоминающая орнаментику готического искусства, оправдываема в *стремлении* к недостигнутым сферам сознания, но зачастую сама по себе *пуста* в своем крайнем устремлении; таким великолепнейшим пустоцветом, поражающим нас изощренностью деталей,— пустоцветом, которым, однако нельзя пользоваться в позднейших веках, является пресловутая «*машина мысли*» Раймонда Луллия; но она — предвестие будущих систем *панлогизма* и *методологий* 19 столетия, предвестие Гегеля, Гуссерля и Когена.

Она действует не в реальном «Jisyce»*, но жестом без слов, силою романтического стремления, мукою невоплотимых пока свершений мысли.

Схоластика есть такая же *готика* мысли, как *готика* — схоластика, или гамма систем мысли, в сфере искусств.

Наконец, преждевременный вырыв сил «*Я*» в им недоступную пока сферу, бурное выделение, подобное древним экстазам дионисизма, но в более утонченном виде, потому что он происходит в иной сфере сознания (в душе рассуждающей),— вырыв, сопровождаемый разрывом в сферу высшего «*Я*» с погашением в этой сфере «*я*» личности и без достаточного восстановления собственно «*Я*», есть явление средневековой *мистики*; и борьба, возникающая порою между *мистиками* и *философами* средневековья (то — борьба, то взаимный обмен местами), по-новому вызывающая в памяти эпоху борьбы Диониса с Аполлоном, есть борьба между бурным процессом выделения новых сил и их истечением через острие; в стремлении *схоластики* встать выше себя — медленное истечение, люциферизм, умеряемый силами

* применение.

нормальной косности античной мысли: силами переделанного на лад церкви Аристотеля; в стремлении мистики *вырваться* в небо, в экстаз вырыва, в упражнениях даже, способствующих экстазу,— бурный взрыв люциферических сил; и он тянется — через Ренессанс, в странах, еще недостаточно Ренессансом охваченных (в Германии и во Франции до эпохи короля Франциска): арена действия личности Иоанны д'Арк есть 15 век.

Все сказанное следует держать на учете при попытке понять, что происходит с личностью эпохи Возрождения в момент рождения души самосознающей.

(Различие между индивидуальностью и личностью.

Тема в вар<иациях>, композиция и XV век).

Природа индивидуального

Весь строй средневековья — стремление выявить контуры «*индивидуального*»; и 14–15 век — появление «*индивидуального*», адекватное появлению «*личного*» в предыдущем периоде; но сущность «*индивидуального*» оказывается сложнее всех представлений; и в каком-то отношении оказывается неузнанной вплоть до нашего времени; если и теперь видишь превратное понимание «*индивидуальности*» (под словом «индивидуальность» разумеют «*личность*»), то понятно, что людей эпохи Ренессанса всюду подстерегал ряд искусов при изживании ими сущности «*индивидуального*»; и они схватывались за «*личность*», тащили «*личность*» свою за собой в сферу «*индивидуального*» с тем большей легкостью, что «*личность*» сама как бы выпрыгивала из себя в сферу ей не положенную, подталкиваемая всем разгоном в нее выгравшихся люциферических сил.

Суть индивидуального в том, что оно есть целое, предполагающее себе свои части расположенными в известной организации, где каждая часть играет свою незаменимую, единственную роль, где часть обладает всеми личными свойствами; так что от перестановки частей друг относительно друга меняется самое целое, где в комплексе «*A*», состоящем из частей «*abcd*», эти части своим расположением друг относительно друга развивают своеобразие жестов отношений, так что если расположить a, b, c, d в порядке течения букв, например *ромбом*, где вершину занимает «a», а следующие за нею углы справа налево —

b, c, d, если пересечь линиями протянутость элементов друг к другу, то мы получим фигуру ромба, пересеченного крестом; если далее линии пересечения (протянутости элементов друг к другу) понять, как химические средства, то все четыре элемента помимо их качественной разнородности предстанут с тремя линиями, обращенными в разные стороны, где «*a*» протянет линии вниз, «*c*» — вверх, «*b*» — справа налево и «*d*» слева направо; каждый элемент в такой расстановке не просто 1/4 «*A*», а «*личность*»; и сложение этих личностей образует *целое*, неделимое и единственное; это целое и неделимое — *индивидуум*; в расположении тех же элементов, но в ином порядке, например, при «*d*», помещенном в вершине ромба, при «*a*», помещенном в правом углу, «*c*» в левом, «*b*» — внизу, мы получим *целое* уже иного значения; элементы будут вытягивать свои сродства иначе; в комбинации «abcd», «a» протянет три хвостика вниз; в комбинации «dabc» то же «a» протянет свои сродства слева направо; общий цвет *целого* даже при смешении красок будет выглядеть иным в зависимости от порядка наложения красок; если белое промазать красным, потом синим, потом желтым, получится один тон; если синее промазать сперва желтым, потом красным, потом белым,— получится иной тон; «abcd», «cabd», «dacb» и так далее персонифицируют свои свойства, как и личности; и в этом их созвучность с элементом *личного*; но тот факт, что они создаются из сложения тех же личных комплексов, варьируя их места, создает из этих вариаций некоторое сложнейшее целое, которое, будучи так сказать *лично*, т. е. качественно раздельно от других комплексов, например, «afgc», тем не менее обобщаемо в пределах допустимых вариаций внутри комплекса; понятие «*личное*» есть понятие *единичного*; ему противопоставлено *общее* как суммы частей; понятию «*частного*» противопоставлено понятие «*целого*»; но «*целое*» не общее; оно допускает множественность вариаций; и в этом смысле оно *общее*; и тем не менее оно, оставаясь *общим*, как сумма тех же элементов, каждый раз являет ту же сумму, как единичную сумму; это как бы изменение качественности числа «*12*» в зависимости от изменения расположения слагаемых, где «*3 + 7 + 2*» не равно «*7 + 2 + 3*»; понятие «индивидуального» определимо новейшей гносеологией, как по-

нятие неразложимого комплекса, *где места* частей личны и где целое, общее, определяемо каждый раз не суммой слагаемых, а стилем, жестом, композицией расположения; в этом смысле все *индивидуальное* — коллективно; оно — коллектив, сложившийся в личность высшего порядка; оно одновременно в одном разрезе «*субъективно*», ибо его определяет структура сложения, а структура — меняется; и оно, так сказать, объективно, ибо объемлет все те же составные элементы: и в вариации «*abcd*» оно — общее, a, b, c, d; и в вариации d, c, b, a оно — общее тех же элементов; между тем две *общности*, сложенные из тех же слагаемых противопоставлены друг другу, как слагаемое слагаемому; в «*индивидууме*», который собою являет душа самосознающая, самое «*Я*» есть целое, заключающее в себе коллектив «*Я*»; но в частях этого коллектива «*Я*» замкнуто в ячейки, а в индивидууме «*Я*» обнимает все ячейки, в которых оно может замкнуться; замкнутое в ячейке «*Я*» есть состояние себя — ощущения в душе рассуждающей; ячейка, как мы видели,— продукт переноса, «*люциферизации*» души ощущающей, образующей слой тьмы на «*Я*»; в *индивидууме* души ощущающей «*Я*» ощущается высвобожденным из ячейки личности во-первых; и во-вторых: оно получает возможность осознать, что ячейка *личности*, в которой оно привыкла жить — лишь одна из форм возможного существования; теперь оно видит все возможные формы, объемля их все; каждое — «*Я*» личное; и эти «*Я*» противостоят друг другу, как «*ты*»; и спорят друг с другом; и вместе с тем осознается: каждое личное «*Я*» есть тоже «*Я*», но различно ограниченное временем и пространством; «*Я*» собственно есть целое всех изживаний, всех личностей; «*Я*», архитектор, оставаясь архитектором, сопереживаю себя поэтом, который никогда не был в «*личной*» жизни, в душе рассуждающей, но поднявшись в сферу души сознающей, я вижу себя поэтом, себя писцом, себя полководцем и себя рабом; я вижу, что данная мне личная жизнь, как Бориса Бугаева, отрезок другой жизни, открывающейся мне в ином измерении, где Бугаев, Белый, кто еще — или друг друга оспаривающая толпа, или коллектив, общество, могущее сложить великолепную группу фигур, объединенных композицией; переживается одновременно и громадное расширение «*Я*», но — ценой отрешения от всего личного

«*Я*»; кажущаяся единственность рассыпается во множественность; и подстерегает опасность или во множественности рассыпать еще слабое *самосознание*, или уничтожить эту множественность попыткой многие *личности* моей индивидуальности поработить одною.

Или же возникает проблема, которую личность не знала; выявить жизнь расширенного «*Я*» в композиции, в художественной гармонизации всех его двойников; композиция эта в одной точке времени выразилась бы в изображении картины *коллектива*, например 12 апостолов, различных личностей моей души, слагающих дух души, само-сознание, как Христа, их соединяющего, где каждое «*Я*» примиряемо с другим «*Я*», которое стоит перед ним, как «*ты*», в духе апостола Павла: «Не *Я*, но Христос во мне *Я*»; тогда индивидуальность моя по отношению к личности переживалась бы как телом, церковью высшего; или же, не имея возможности одновременно пережить все открытое мне о себе, как новую перспективу в разрыве личных представлений о пространстве,— не имея этой возможности, мне остается точку данного мне личного бытия в истории превратить в линию изживания моих вариаций, где возможность сосуществования вариаций abc, bac, bca, cab и т. д. в целом «*ABC*» осуществлялась бы в ряде *перевоплощений* во времени; в таком смысле изменяемы личные представления о появлении «*Я*» во времени; я должен с неизбежностью осознать себя в ритме появления во многие *времена*; и этим изменением представлений о «*Я*» во времени изменить самое представление о времени.

(XV век)

Период *души самосознающей* замкнут между двумя символическими представлениями; он открывается громадным расширением символа пространства, начинающимся с 15 века, срывом *голубой занавески* прежнего неба и представлением стояния «*Я*» одновременно во многих пунктах, обусловливающих интерес *к композиции* (например в сфере живописи): к композиции сосуществования тел человеческих в пространстве (живопись возрождения), а потом к сосуществованию и тел планетных (композиция астрономическая); и этот же период завершается другим узнанием: узнанием о расширении времени, об индивидуальности каждого отрез-

ка времени, образующего как бы существо; и о пересечении моим «*Я*» всех индивидуумов времени; т. е. учением о перевоплощении индивидуальности в личностях «*Я*» и учением о множественности времен (20 век); между этими двумя узнаниями о расширении пространств и времен движется линия осознания характера расширения «*Я*» в душе самосознающей.

Здесь, в учении об «*индивидуальном*» как учении о «*Я*» и одновременно как учении о коллективе «*Я*», брошена человечеству загадка найти пересечение будущей «*психологии*» с будущей «*социологией*», разрешить антиномию между личностью и обществом в индивидууме коллектива и в «я», как коллективе; невероятно, можно сказать, в упор приближена загадка апостола Павла в его учении о церкви и оправдании верою в коллектив частей коллектива; «*романтика*» средних веков, в ее томлении по осознанию предмета веры,— «*Я*» коллектива, как Христа, и коллектива «*Я*», как «*Не "Я", но Христос во мне*», взывает к разрешению; онтологизм Августина, подразумеваемое им «Sum, ergo cogito», обратно переживается скоро в начале философии самосознающей души, как «Cogito, ergo sum».

Отчетливое понимание существа индивидуальности, как духа «*Я*», «*Я*», как духа, заостряется лишь в наше время ценой крестного пути суровейших испытаний эпохи, осложненных ошибками столетий.

Люциферический импульс, сопровождавший средние века, в момент прояснения сферы души самосознающей, как громадного расширения «*Я*», в этот момент превращается в стремительный подкид «*Я*» вместе с перескакивающей ей положенные пределы личностью; люциферический вылет «*личности*» в сферу индивидуальности стремительнее соответствующего вылета частей души ощущающей в сферу мысли; там — *личность* являлась продуктом люциферизации; здесь — переносится самая личность, т. е. две, а не одна сила души (сила рассудка и сила ощущений) в сферу, не адекватную ни рассудку, ни ощущению; и оттого-то эффект люциферизации бурнее, разительней; там пределом люциферизации являлось ощущение «*лягушки, лопающейся до вола*», ведущее к разрыву своей личности; здесь — предел люциферизации — ощущение своей личности, личности какого-ни-

будь Медичи, объемлющего и съевшего другие личности, так сказать, механически; причем эти личности остаются не узнанными, как вариации «*Я*», а ощущаются чужими «*ты*», неприятными двойниками, которых надо уничтожить; и оттого-то вместо сферы *благодати*, оправдывающей личность в ее сплетении с другими, с со-личностями, освобождающем от греха и закона, благодать переживается люциферическим подносом личности в индивидуальную сферу как оправдание всяческих беззаконий и всяческих бесчинств; следствие такого ощущения смещения двух сфер «*Я*» — падение нравов этого времени, оканчивающееся узаконением порабощения и истребления, анархия капиталистических хозяйств в свободной конкуренции и вырождение гуманизма в буржуазный строй жизни, в котором результат разрыва личности, личная бестиализация эпохи падения четвертого периода, углубляется в бестиализацию всего строя, особенно с момента, когда в обратном направлении начинает с невероятною силою бить Ариман в темя выскочки, «*личности*» — выскочки в ей не положенную сферу; все это сказывается с 16-го столетия; и все это — углубляется.

15 век еще не знает «*горечи*» разочарования; он еще в линии подноса — «*снизу вверх*»: в радости обретения себя *в новых*, расширенных горизонтах, в радости узнания, что ширь этих горизонтов есть содержание сознания освобожденного и усыновленного «*Я*».

И как в период цветения души рассуждающей сила люциферического кипения соков души изживает себя в строе искусства, так в 15-ом веке так называемый «hoch Renaissance» изживает себя в великолепнейшем цветении искусства изобразительного; но в то время как ударная сила изобразительного искусства греков — в лепке отдельных, замкнутых самих по себе тел, так ударная сила изобразительного искусства 15 века в изумительной композиции многих тел, долженствующих изображать сложение *индивидуума* как целого коллектива из личностей; в то время как средство выявления гармонии тела в 4-ом периоде,— пластика, игра свето-тени, выявляющая вещество рельефа, где многообразие цветовых оттенков в целом *колорита*, есть декоративная подробность по сравнению с основным заданием выявления вещества, материала,— в 5-ом периоде свет невещественный, как бы разбив

средневековый витраж, бросается на плоскости бесконечной модификацией аккордов красочности, выявляющих на плоскости, чего не знал мир античный, далекую перспективу расширяющихся пространств; и в задачах *композиции* и *перспективы* изживают себя вне рамок сброшенного у порога схоластики рассудка два огромных узнания души самосознающей: 1) узнание о расширении горизонтов (сознания, а в них и мира), 2) узнание о «*Я*» сознании как коллективе, слагающем в единой точке времени свои состояния в *пространстве сознания*; в этом ином и как бы символическом пространстве, изображенном однако в терминах пространства нам данного (люциферизация) жизнь души самосознающей рисуется как небесная жизнь; но купол неба,— глава человека; вся роспись купола «*Сикстинской капеллы*» со Христом в центре и наверху, все пророки и все сивиллы суть различные преломления состояний сознания под куполом одного черепа; этот череп — человека, как Главы Века, некоего Адама Кадмона, животворяемого Отцом Небесным; непроизвольное изживание при этом Адама Кадмона всяким «*Я*», личным «*Я*», и между прочим личностью художника,— вследствие *люциферизации* и смешения перспективы в самый момент *озарения «Я»*, непроизвольно искажает чувством люциферической гордыни и носителя «*Я*», личность художника, открывая ей, личности и только личности, все роды, якобы ей царством благодати дозволенных соблазнов, отчего в скором времени над головой личности сверху вниз падает тяжким болидом удар Аримана, сотрясающий все существо и развеивающий подлинно увиденный рай, как «*пустую фантасмогорию*».

С XV столетья — взрыв изобразительных творчеств; и — главным образом живописи; до XIV столетия живопись выявлена в миниатюре; с XIV столетия становится краска уже самоцелью; еще в Чимабуэ в XIII веке — моменты прорыва сквозь гиератизм Византии; и тоже у Джиотто в XIV-ом в этом веке в Германии есть живописные школы уже в Нюрнберге и в Праге; уже намечается Кельнская школа, в которой готовится мастер Вильгельм, Стефан Лохнер; но все же эпоха Брунетто Латини, Петрарка, Фильельфо, Боккачио, ярко представленная гуманистами, не отражаема в живописи; там еще — время Франциска,— не новое время.

В XV веке расширена живопись сразу: в Германии, Франции, Фландрии, не говоря об Италии; два намечаются центра: один это — Фландрия; мощно влияние распространяют фламандцы, поздней перекидываясь в Испанию; действуют братья Ван-Эйки, Роджер ван-дер-Цейден, Ганс Мем-минг, Дирк Боутс, Квентин Метеис; сильно влиянье фламандцев в Германии: Мартин Шонгауэр и Вольгемут; складывается и южно-германская школа, вполне независимая от фламандцев: Шонгауэр, Цейтблом, Гольбейн Старший и Пахер; вполне отражает фламандцев во Франции Турская школа; и Жан Фуке — пишет картины свои. Центр развития живописи все же Италия: пишет уже фра Беато; представлена Падуа Андрея Мантеньей; Венеция — братьями Ждиованни, Джентиле Беллини; Флоренция — Филиппо Липпи; Паоло Учели, Андреа дель Кастанья, Пьетро делла Франческо, Вероккио, Гирляндайо и Ботичелли.

Какой взрыв имен; напряжение — невероятное; живопись, бывшая вовсе в тени, выдвигается на авансцену культуры, и сосредотачивает вокруг себя ряд исканий; художники и теоретики живописи того времени нас поражают своей многогранностью; на много лет опережая своих современников. Архитектор Альберти, ученый, спортсмен, музыкант и глубокий психолог, немножко авантюрист, как и многие личности этой эпохи, вполне вырабатывает программу работы для зодчества, живописи; он изучал каноны архитектуры у древних; он видит в пропорциях музыку форм, выдвигая число Пифагора; рисует он зрительную пирамиду; и ту пирамиду он делит при помощи треугольников, пропорциональных друг другу; колористические и композиционные проблемы им выдвинуты; Пачиоли другой теоретик, друг Пьетро делла Франчески, ученейше силится обосновать устремленья художников; и поражаешься, видя, как действенно переплетается гамма огромных культурных заданий в путях Леонардо — художника, естествоиспытателя и философа; в великолепном трактате о живописи утверждает он: *живопись есть философия*: «*Кто не уважает живописи, не любит философии и природы*». В таком утверждении художника как бы дан лозунг, приподнятый живописью: связать философию, бывшую еще недавно схоластикою, отвлеченьем, с наукой о фактах кон-

кретных в любовном, художественном оправдании факта; в художниках этого времени видим о, нет,— не художников; мощных пророков культуры, вещающих нам о заданиях новых вполне: в Леонардо культура есть соосознание сфер, разделенных доселе, в одном, как в их связи; искусство он соединяет в науки; искусство стремится он видеть, как целое гаммы искусств, проводя аналогию между явлениями музыкальными и сферой живописи; он рисует здесь шкалу градаций, подобную ходам на кварту, на квинту; дает композицию,— нет, не художественную: композицию жизни самой.

Сила живописи Возрожденья есть возрожденье само; возрожденье с 15-го 16-го столетия как бы конденсировалось в сфере живописи, разорвавши сферу ту до сферы жизни; воистину: мы, созерцая художественные композиции этого времени, видим в них символы, нам углубленно заданные, символы композиции жизни самой; будто в огненных думах о том, как писать, разыгрались думы о том как жить новому человеку, рожденному только что, и по-другому глядящему в жизнь; можно прямо сказать, что в то время культура искусства,— есть проба рожденной самосознающей души встать на ноги свои: быть самосознающей душой, а не только утробною формой, лежащей в душе рассуждающей; в гуманистах, в художниках этого времени явный отрыв самосознающей души от рассудка; век XV и половина XVI-го есть попытка души этой жить без рассудка: она уже учится мыслить по-новому: интеллектуально, а не рассудочно.

Первая половина XVI столетия — взрыв новых, ярких имен; вы подумайте: в одной Италии работают: Перуджино, Филиппино Липпи, Леонардо, Рафаэль, Микель-Анжело, Полайоло, Андреа дель Сарто; и венецианцы: Джиорджоне, утонченнейший Колорист Тинторенно и сам Тициан; в Парле пишет Корреджио; Поль Веронез оставляют шедевры в Вероне; в Германии действуют: Дюрер, Гольбейн, Груневальд, Бальдуин Грин, Лука Кранах, Бургхнайер, Альтедорорер; в Испании пишет Эль-Греко; во Франции действует уже новатор Кузен,— живописец, скульптор, архитектор, геометр и перспективист.

От 15-го столетия до середины XVI-го небывалый взрыв творчества; это есть век композиции, краски и пластики; в сфере зодчества это время — рождение

нового стиля, сменившего готику: стиль Ренессанса царит; Брунелески его начинает; цветет орнаментика вязью гирлянд, и амуров, и масок; Бальтасаре Перуцци, Джулио — Романо, Андрео Палладио и Микель-Анжело различно варьируют декоративные темы расцветшего зодчества; Филибер де л'Орм строит Тюльери; Пьер Леско начинает в 1546 постройку Лувра во Франции. Тоже — в скульптуре; Италия представлена нам Донателло, Лука дела Роббиа, Полайоло, Вероккио и Микель-Анжело; Франция — Жано и Гужоном.

Такого единого, мощного вырыва творческих сил в сфере изобразительных творчеств не знает история; период тот тянется лет полтораста; с второй половины XVI-го столетия он иссякает.

16-ый и 17-ый век.

Чтобы понять суть тенденций второй половины XVI столетия, как бы оборвавшей стремление первой его половины и века 15-го, бросим взгляд на события этого времени; что происходит? Является новая сила в Европе: Испания; Карл пятый объединяет Германию и Испанию; Италия, центр гуманизма, оказывается в сфере борьбы между Карлом и деятельным покровителем гуманизма, Франциском Первым. В Италии, в Рима — расцвет классицизма: отстраивается храм Петра; меценатствуют папы (Юлий Второй, Лев Десятый); широкой волной гуманизм разливается уж по Германии: действует Ульрих фон Гуттен, Эразм; в Англии распространяется влияние Эразма влиянием его друга Томаса Мора, автора знаменитой «*Утопии*» (и друга короля Генриха VIII-го); во Франции в 16 веке — свобода, терпимость; и возрождение разливается вширь, вверх,— не вглубь; в глубине же отдельных индивидуальных сознаний, как следствие люциферического перескока,— разрыв, раздвоение, сперва не осознанное; гуманизм папы Льва, покровителя мира искусства — прекрасен; совсем не прекрасно, что папа тот средства для возведенья изящных построек стремится покрыть распродажею индульгенций; совсем не прекрасно, что Лютер пишет о Риме: «*Пороки здесь невероятны*»; здесь — «*самые нечестивые люди*».

Картина Европы собой представляет под внешним пластом разливающегося просвещения еще не прочитанное бурление вскипание к сознанию доселе еще не вски-

певших пластов; а Германии 1500 типографий, но Германия раздроблена; открытия Америки и приток золота оттуда производит по всей Европе революцию цен; волна крестьянских волнений пробегает по Германии (1524–1525); по Франции; позднее — по Англии.

Религиозные войны и борьба с протестантизмом и гуманизмом заставляют гуманизму предавшийся Рим подтянуться; отсюда папы натягивают вожжи; реформации противопоставляется католическая реставрация; и скоро распространяет свое влияние орган этой реставрации: иезуитский орден; после смерти Льва X-го, Павел III повертывает рельсы; с 1527 года в Италии уже нет условий, благоприятствующих развитию искусства, а Сикст V уже прямо воздвигает гонение на художников и гуманистов; наступает эпоха господства иезуитизма и инквизиции; с второй половины XVI столетия церковь обрушивается на Коперника, сжигается Джордано Бруно и под судом Галилей; со смерти Карла V при Филиппе II реставрация и иезуитская пропаганда продолжает свое мрачное дело в Испании; и во Франции, где при Франциске I господствовали гуманисты, усиливается реакция и укрепляется с Генриха II католицизм, а с Генриха IV абсолютизм.

Конец XVI столетия проходит под знаком борьбы и религиозных смут внутри отдельных слоев населения Англии, Франции, Германии и Италии; и кончается определенно двумя наметившимися враждебными станами католиков и протестантов; в государствах романских намечается преобладание католиков: в Италии с Сикста V; в Испании при Филиппе II (1555–1598); во Франции эпоха религиозных войн (1559–1589) оканчивается перемирием; нантским эдиктом; наоборот, в Германии укореняется протестантизм; в Англии начинается отделение от католичества; царствование Генриха VIII ознаменовано преследованием католиков (1509–1547); конец века окрашен пуританизмом.

В XVII веке начавшееся укрепление монархической власти во Франции при Генрихе IV, продолжается особенно при Людовике XIV; этапы роста абсолютизма: 1661 год — подавление народных вольностей; 1673 — указ об уничтожении полномочных прав парламента; 1682 — ограничение прав папы; в Германии к середине столетия

видим систематическое возвышение Пруссии победами Фридриха Вильгельма; XVII век рисует линию укрепления государственных начал в Германии, Франции и России. Идеальные представления о целом по-новому подменяются понятием о единстве, как принципе: в сфере культуры, науки и государственности; но эти различные представления об единстве трагически оканчиваются подменою единого единства многими единствами.

Черты упадка отчетливо сказываются со второй половины 16-го столетия в изобразительном творчестве; мир композиции, неповторимый,— в распаде; распад этот выражен и в рафаэлевой линии, у лишь талантливого и не гениального Джулио Романо; в усталости, в приторном театрализме Андреа дель Сарто; упадок в школе болонской, где вместо Карачи мы видим бестворчество Гвидо Рени, Доминикино, и шалости мифов Альбани; то деятели уже XVII столетия, вполне завершившего темп остановки; весьма характерно: тогда появилась потребность обзора; и взгляд назад есть Иазари, архитектор, историк искусства; там, где все дышало *«сегодня»*, «сегодня» явилось сквозь призму истории; взгляд исторический, стиль обозрения всегда показатель начала упадка. И этот упадок оказался повсюду в XVII веке: упадок Италии — Сальветор Роза; упадок же ее веры — Рубенс.

И в живописи, и в зодчестве темп остановки сложения композиционного выявлен в стиле, которого суть — распадение композиционного целого, или эмансипация каждого штриха в самоцель, в завитушку; тот стиль завитушек — барокко; барокко в изобразительном творчестве итальянском царит весь XVII век; в архитектуре вполне отражен он Бернини; потом Бароомини; продуктами разложения целого, где пейзаж, завитушка и личность даются в сложении целого; в этот период раскладывается это целое: на элементы; таким элементом является нам пейзаж; и он дан уже в Клоде Лоррене, в Пуссене, как цель; элементом таким является линия; линия, или рисунок, впервые расцвел как отдельное, самостоятельное начало в то время — в гравюре: во второй половине 16-го столетия и в 17-ом веке расцвет разных типов гравюр: выявляются нам гравюристы французские: их открывает: Калло; элементом таким выявляется личность градации личностей, из композиции вычерчен ярко портрет.

Появление вполне изумительных портретистов в то время — явление весьма характерное.

Тема портрета является ранее: отцы портрета — художники «hoch» Ренессанса (хотя бы Леонардо); но — в Рафаэле и Леонардо «*лицо*», «*лик*» и «*личностъ*» — часть целого, часть композиции; колористические задания и колоритные, краска, рисунок, сюжет суть такие же составные части концепции, как и лицо; характерно: в 17-ом веке «*лицо*», или «*лик*», транспортирующий новой силою самосознания, лицо — индивидуум, а не античная маска,— самоцель; портретисты окрашивают тот период: в Веласкезе, в Гансе Гольбейне, в Рембрандте (1606–69) с новою силой отдельность, лицо, выявляется.

Так со второй половины 16-го столетия падает целое в изобразительном творчестве; и поднимаются частности; будто перед нами распался живой организм; и отдельные части его ярко зажили самостоятельной жизнью: но части талантливой целого; целое стиля — манерность, статичность и пестрядь отдельностей: стиль jesuite «Части» дышат невиданной силою; пейзажная живопись, часть, строит мир свой (игру колорита); и целое строит отчетливо бесколоритная линия (царство гравюры); такое же целое ныне — *портрет*.

Умирание живописи. Начало науки (М. Анджело — Галилей).

Ну, а фабула, впаянная в композицию, как составной элемент; — эта фабула интеллектуализуется; в веке XV фабула втянута в целое; целое изображение; живопись — сфера его; теперь фабула — вывалилась иль верней излилась и себя проявила отчетливо в смежном искусстве: в поэме, в романе, и в драме ярчее она, чем в полотне, где фабула, так сказать, аллегоризировалась; и расцветом романа и *типа* сказалась эпоха; мир фабулы — это Шекспир, Сервантес; это — Лопе де Вега и Тирсо де Молино в Испании; это — Корнель, Лафонтен; это — Мольер и Расин.

Наконец,— познавательные задания, в веке предшествующем, как бы втянуты в сферу чистой изобразительности, с ней скрещенные, в ней задышавшие вовсе поновому,— то, что явилось духом движенья вперед этой сферы,— из сферы исходят; можем сказать, что в начале

4. Зак. 5156.

16-го столетия «дух» живописи воплощен в ее душу; душа ее в теле; и то — Рафаэль; в Леонардо мы видим с одной стороны воплощенность подобную же; но с другой стороны уже есть в нем зловещие признаки; как бы начало процесса медлительного выпускания «*духа*» из тела душевного живописи; в своем мощном трактате дает лозунг он: «*Изучай сначала науку, а потом приступай к практике*»; в этом лозунге уже заключается для живописи возможность опасная центр внимания в композиционном заданье сосредоточить в рассудочной стороне всего целого интеллектуальных заданий; и тем превратить сферу изобразительности в познавательную лабораторию чисто научного опыта; живопись в лаборатории этой — лишь кожа, лишь форма; скелет ее — мысль; композиция в ней — композиция мира; механика, физика и астрономия; мост меж наукой и живописью перекинут и Микель Анжело; в нем проблемы художественной композиции как бы трактаты пропорций космических; космос космических форм у него есть предмет изучения. Год его смерти есть, так сказать, год остановки развития композиционных заданий в художественной их трактовке; год смерти его — год рождения уж Галилея, астронома, физика; одновременно художника; но в Галилее, сказал бы я, периферия стремлений художественных; наука о космосе,— центр; и в нем центр предыдущего века, художественность композиции,— периферия. Представим себе две точки, два центра — «*a*», «*b*»; один центр — композиция мира художественного; а другой — композиция мира научного; соединим «a» и «b» прямой линией; и возьмем ее как радиус, которым из «a» и из «b», как двух центров, описывается окружность; тогда мы получим фигуру двух пересеченных кругов a—b (рис.) сфера; пересечений кругов—сфера—элипсиса, иль гармоничный овал — композиция мира, нам данная изобразительным творчеством века XV и начала XVI-го, как *культура*; с второй половины XVI столетия на двух сторонах гармоничного элипсиса как бы образовались наросты, раздувшиеся в противоположные стороны и образующие в сложении именно те две негармонически пересекающие друг друга и как бы борющиеся друг с другом тенденции; в них по-разному изживается интеллектуализм самосознающей души; то — расщеп сферы живописи, или явление испускания интеллек-

туального духа ее в *науку* о мире; отчего композиция, целое в живописи, изживая себя в элементах, погасла как целое в тот маньеризм, о котором идет теперь речь; и он явственен у итальянцев, французов; его обратное дополнение — натуралистическая тенденция у испанцев, голландцев, ведущая к чувственному переуплотнению тела.

Это следствие выхода *«духа»* живописи из живописи; дух (Научные открытия 15–17 века) *«исходящий»* из *«тела»* ее — в чем он сказывается и в чем проявляет себя? В бестелесном интеллектуальном осознавании тем композиции мира, при помощи чисто рассудочных форм; *«дух»* — исходит из сферы художественности, нисходя в мир рассудка.

Символ этого нисхождения есть пересечение смерти великого Микель-Анжело с мигом вхождения в мир Галилея; с того времени уточнение композиционных заданий, естественно как бы ведущих из живописи,— астрофизика, или научная композиция мира; за эрою исполнения великолепных заданий художественных наступает новая эра: свершения великолепных заданий композиционно-научных; расцвет астрономии.

Душа самосознающая опускается в сферу души рассуждающей, чтобы заново переработать ее: т. е. в свои руки: попытка *взять в руки* рассудок окрепшею, новорожденной душою — восстание наук.

Век XVII есть век открытий научных.

В 1300 году — изобретение пороха; в 1436 — книгопечатания; в конце 15-го столетия изобретен микроскоп; начало 17-го столетия, первые годы его знаменуются астрономическими, физическими и математическими открытиями; вот краткий перечень их:

1593 — приложение алгебры к геометрии; 1596 — найдены десятичные дроби; 1604 — открыты законы падения тел Галилеем; 1608 — зрительная труба; 1611 — телескоп (Кеплер); 1614 — логарифмы (Нэпер); 1618 — законы преломления света; 1630 — фосфоресценция; 1638 — аналитическая геометрия (Декарт); 1643 — барометр (Торичелли); 1650 — воздушный насос; 1656 — часы с маятником (Гюйгенс); 1661 — монометр; 1662 — закон Бойля; 1663 — электричество; 1665 — дифракция (Гримальди); 1666–1680 дифференциальное исчисление (Ньютон, Лейбниц); 1682 — закон тяготения (Ньютон);

1686 — рукопись Ньютона «Philosophiae naturalis princeipia mathematica»; 1690 — теория света (Ньютон).

То, что жило в теориях художественной перспективы, теперь изживает себя в утонченнейшем анализе геометрических композиций, в теории конических сечений, в высшей геометрии, в изысканиях Кеплера (1572–1630), Фермата (1607–1665); Паскаля (1623–62).

Какой град открытий, какой град имен, вырисовывающий опять-таки новую эру по отношению к предыдущей, отмеченной гуманистами и художниками; сфера новая отмечена небывалыми в мире доселе гениями наук точных, создавших впервые нам как бы самую сферу точности из то расплывчатой, то догматически узкой рассудочной сферы; рассудок как бы прикоснувшийся к *новой* силе сознания, переродился и омолодился; то перерождение, омоложение рассудка — 16 век (во второй половине), и — следующий.

Отношение двух эр (15–16-го столетия) к 16–17-му как бы перекрещено в Микель-Анжело и Галилее, как бы совпавших годами рождения и смерти; так лик «*Галилея*» — лик «*духа*», исшедшего из Микель-Анжело: *в новую эру и в новою сферу*.

Расщеп между ними — расщеп внутри них; на закате XVI столетия — трещины в душах; являются души двойные, двух — сферные так сказать.

Этот период есть кризис; рост знания сопровождается как бы разуверением в том, что возможна гармония личности цельной, в себе самой замкнутой, строящей жизнь как художественное задание: ритмов и красок; под краскою вскрылась бездна бескрасочности, бездна мира; и все село в тень: в тень Рембрандта; в тень мира; под ритмом, под (характеристика души самосознающей) музыкой пифагорейской формы, в которую верил так теоретик искусства Альберти и сам Леонардо, открылась формула; вскрылся принцип механический, вылез скелет — из недавно еще так прекрасного — теперь мертвого тела.

Природа и явление в 16-ом веке

К указанным мною особенностям ритма жизни передовых деятелей Возрождения в 15 веке, ведущим к быстрой и едкой смене радости величайших размахов и горечи величайших, порою лишь тайных разочарова-

ний,— следует присоединить один характерный и новый признак эпохи, вытекающий из самого существа души самосознающей.

Душа самосознающая есть душа, обращенная на *самое себя*, в ней осознание «*Я*», как точки *Духа*, влекущее к расширению точки до сферы, диалектически разыгрывается в отступление от этого расширения и в начало работы переплавления всего своего существа; моменту узнания самого неба как содержания сознания, или сферы гуманизма, противостоит узнание, что силы личности, или квинтэссенции работы столетий превращают в пустую абстракцию самое небо, если их не взять в руки *нового органа сознания*; в этом смысле поворот на ниже лежащие сферы для работы над ними в высшей степени важен: реализация неба, как богочеловеческого, стоит в прямом отношении к горестному осознанию зависимости этого неба от низших сил, пока эти низшие силы не взяты в руки: в периоды сложения души рассуждающей и ощущающей не было таких единственных по своей остроте и горечи узнаний; период сложения души ощущающей — период ощущения себя в общей стихии мира, как душевной, где не было границ между «*Я*» и «*не-Я*», где и «*Я*» (Природа) (Атом) ощущалось в «*не-Я*»; не было и *представления о природе* как теле, противостоящем душе; самая душа переживалась телесно, как мир, но этот мир был миром души, где предметы жили, как души; и мировоззрение стояло «*боговоззрением*», (феория), на что позднее намекает слово «*теория*» (видение Бога); период души рассуждающей есть впервые стяжение душевных центров, как «*Я*», вытекающих вокруг себя *кокон* души ощущающей, и тем отделяющих себя от общей стихии душевно-телесных восприятий; в мир глядели, как в зеркало «*Я*»; этим зеркалом являлась, так сказать, внутренняя оболочка кокона; в ней отражалось лишь под различными углами преломленное «*Я*» личности: и *Боги*, и *звери* и *вещи* были различными формами этих преломлений; отсюда — антропоморфизм; уже существовало противоположение *мира и Я*, но не как противоположение мира внешнего и внутреннего в нашем смысле, а как *далеко лежащей* от меня, моей душевности, и близко лежащей; теория становилась из богозрения; мировоззрением и даже природо-воззрением; но даже в крайних природо-

воззрителях, атомистах, характер этой природы и даже материи, атомов — антропичен, психичен; когда Демокрит объясняет факт зрения тем, что из глаза вырываются *световые демоны*, то под демонами разумеет *он атомы*; сам *атом* носил непроизвольно даймонический характер; природы в нашем смысле не знал древний грек; она открывалась ему в рассудочных спекуляциях; природою он считал природу рассудка, т. е. душу ощущающую, которую он знал и переживал как отражение себя под различными углами зрения; поэтому он не использовал всех видов эксперимента в нашем смысле; его эксперимент над природой — рассудочная дедукция о ней; непереступаемой границы между «*Я*» и природою, между нею и Богом нигде не было; его знание мускулатуры руки достаточно изживалось умением сокращать мускулы; а это изживание нес он в себе *психически*; под природой часто он разумел противостоящую душе рассуждающей душу ощущающую; его изучение законов оптики и тел было не целью в себе, а средством символизировать своему душевному миру; его атеизм* был психическим переносом термина божественности с одних душевных комплексов на другие, ибо *атом* переживался божественно, и переживался *периферией* сферы. (как периферия).

Рассуждающая душа есть осознание в душе пункта «*Я*», как источника активности, изживающего себя в рассудочной мысли; и образ искусства был образом мысли, изображаемой в символе души ощущений; позднего грека более озадачивала проблема очищения мысли от ощущения, нежели переплавление самого ощущения в мысль.

Работа погружения Импульса в душу ощущений и выплавка этой души (работа от 1-го до 15 столетия) была работой внутри душевной сферы, в двух пластах душевности, а телесная жизнь приспособлялась извне к этой работе; на нее был лишь взгляд из окна, как на что-то вдали лежащее; *вдали лежащее*, играющее столь огромную роль в чувственной жизни и диктующее властно свои законы самой душевной и социальной жизни, в средние века не бралось, так сказать, прямо в руку; руки, так сказать, прикасались в перчатке ощущений душевных к вдали лежащему посредством аллегоричес-

* См. автограф атеизм?

ких уподоблений *природы* вещам невидимым; глаза видели сквозь цветные стекла схоластики; в каком-то смысле *природы* и не было; было стремление вырваться в область *веры*; а вниз — не смотрели.

(Встреча души с телом)

Душа самосознающая и в своих новых широтах, и в своих самоограничениях от горестного узнания, что «*широты пространств*» достигаемы лишь в итоге снятия «*шор*», масок личности, есть одновременное узнание границ души, узнание об исчерпанности поступательного движения вверх, ибо «*вверх*» — исчерпан; огромные, новые пространства оказываются в одновременном другом разрезе лишь внутренними стенками *душевного* черепа; радость о том, что самое небо есть в гуманизме лишь содержание «*Я*» одновременно, в следующий момент обертывается плачем о том, что земля этого неба есть просто земля, от которой не оторвешься; и то, что она — «*кусок неба*», только усиливало тоску о том, что небо оказалось — вот этим городом, вот этой комнатой, вот этой комнатной пылью.

Все это, так сказать, *насильственно* поворачивало «*Я*» как «*Я*» душевное на себя самое, на все *свое хозяйство* в его подлинном объеме; внутри души человек наталкивался на свои границы *вверху* и на свои границы *внизу*; и этими нижними душевными границами оказывалась «*телесность*»; в нормальном же повороте самосознающего «*Я*» на себя,— в повороте максимально изолированном от люциферизации, это «*Я*» ощущаемо, как прокол духа в душу, а взгляд на «*новый мир*» из этого прокола вверх, как на царство Духа, указывает на природу этого царства, как на выше лежащее и не достижимое простым выпрыгом личности из себя самое; работа же над расширением *точки* прокола в сферу прокола, как в сферу выхода, есть работа ликвидации границ между сферами, зависящая от работы ликвидации личности, как таковой, т. е. опять-таки поворот на себя, как *на личность*, анализ самого состава личности; и вот в этом окончательном, пристальном и первом в истории анализе личности, как психического начала, оказывается, что не только *личность* есть связка двух сфер душевных, но более того: самая душевность души ощущающей есть выделение какой-то до нее лежащей сферы,

жизнь в которой есть наше темное доисторическое прошлое; оно — высшее начало этой сферы, в процессе выделения люциферически переносящее в душу и низшие начала доисторической сферы; они не были приняты на учет в рассмотрении сил личности, в дальнейшем переносе слагавших личность; они оказались внутри личности; открытие *сил*, попавших в *душу* из так сказать *до-душевного* прошлого, подобно открытию при помощи микроскопа, клетки живой ткани; как представление о клетке опрокинуло все наши морфологические представления о жизни, выведя жизнь из другого источника, так в 15 веке в другом опытном процессе происходит узнание о силах до-душевного мира, или о силах столь далекого мира, что мы его вынуждены полагать за пределами постижения; и эта запредельность его в номенклатуре слов символизирована как *телесность*; так мир телесный, к которому до 15-го столетия не прикасались руками, оказался выгранным в наше самосознание.

Проще говоря, наткнулись на *природу* в прямом и тесном смысле этого слова, наткнулись на возможности изучать ее *прямым способом*, вне аллегоризации, а так,— как до сих пор изучали, силлогизмы; до сей поры был *опыт логики* даже там, где об этом опыте не говорили как об опыте; теперь наткнулись на иной *опыт*; и чтобы определить всю разность этого *второго* опыта от *первого*,— впервые назвали последний опыт словом «*опыт*» (как будто бы первый опыт и не был опытом); это впереніе «*Я*» человека в *опыт природы* было открытием *опыта собственно*; так возник мир «*опыта*», как внешний мир, как необходимо учитываемая граница сознания в мире сознания; и от противного возник опыт внутренний, в котором недавние горизонты «*новых материков*» в моменте ариманизации до той поры люциферизованных сознаний (*во взгляде* вниз после взгляда вверх) сжались *в точку*: внутренний мир, сжавшись, оказался «*небом с овчинку*», а природное небо в виде мира телесного, в виде громадного прошлого, символизированного астральным телом, которое тотчас Ариман приклеил к эфирному и физическому (обратная аберрация), разъялось громадою черных пустот, подстилающих маленький шарик, именуемый планетой «*земля*»; пята перепуганного такой картиною человека невольно соскользнула с этого шарика и

оказалась занесенной над пустотами, издали оскаленными созвездием неизвестного Пса.

От ужаса быстро развеялись все композиции «*небес*» гуманизма в композиции астрономических созвездий, а многосоставность «*Я*», изживающая свои вариации в линии времени («*Я*», как тема в вариациях)*, оказалась одною вариацией, как бы вырванной из всех прочих, как бы брошенной всеми прочими, истаявшими в коперниканском пространстве, перемогать которое и одиноко угаснуть в котором была обречена осознавшая свои чувственные границы личность, пережившая только что полноту восторга люциферического *индивидуализма*: но *вырыву вверх* соответствовал «*столк вниз*» т. е. начало ариманического застывания; в тоске и ужасе многие души «hoch Renaisanc'a» стояли и вниз глядели с рубежа 15-го и 16-го столетия на перевал, выглядевший провалом.

Поворот на себя есть по существу взгляд *сверху вниз*; и как таковой он по существу в линии ударов, наносимых Ариманом с целью вызвать головокружение; поворот на себя за миг до этого люциферизированных сознаний, выхватившихся в сферу самосознания вместе с личностью,— вдвойне стремительнее, вдвойне катастрофичней; если же принять во внимание, что с начала 16-го столетия независимо от факта стояния культуры в точке самосознания и в силу событий космической жизни (захвата Ариманом частей вселенной) земля, по д-ру Штейнеру, попала в ледяной циклон ариманических вихрей, с удвоенной силою срывавших сознание людей в астральную бездну под ними, утраивавших интенсивность начала нисхождения души самосознающей и ушестерявших интенсивность срывов вниз с этого пути,— если принять во внимание это все, то мы получаем ключ к пониманию того ни с чем несравнимого потрясения, которым были охвачены великие души конца 15-го века; ведь их личная жизнь легла на этом переломе, так что они, достигнув высочайшего достижения и пережив величайшее творчество в точке максимума всеобщего творчества культуры, оказались стоящими с темною бездною, внезапно разинутой на них из под ног, с разлетающимся мифом «*рая*» за головою, под падающим им на плечи железом космического молота;

* — (перевоплощение)

кто бы ни были они,— справившиеся с задачей момента, иль нет, нормально или ненормально люциферизированные, имеющие импульс Христа, или шествующие без него,— слом настиг их: зимнее странствие человечества в 4-х столетиях вниз, как крест схождения в астральное тело мира для необходимой работы над бóльшим, но далекими подъемами, с Ариманом, преследующим их по пятам,— зимнее странствие их настигло; холод повеял на них оттуда, куда они шли с восторгом; и нотой меланхолии, разуверенья, скорби звучат их последние дни; к фаланге этих душ принадлежат души: Колумба, Рафаэля, Микель-Анжело, Леонардо-да-Винчи; и многих других.

Величайшие достижения свои переживают они как срыв в еще бóльших намерениях; и одиночеством в сгущаемой тьме жизненного ландшафта настояны их последние дни.

Природа

Природа,— вот новый лейтмотив, входящий в сознание человека этого времени; природа и опыт природы; и в предыдущих столетиях природа останавливала внимание человека; но с четырнадцатого века она останавливает по новому; до этого человек как бы стоял на природе, ее касаясь ногами, вернее подошвами сапог, отделяющих ногу от нее; глядел же не на нее, а — на небо; теперь, поднявшись на вершину горы, в неизбежном спуске вниз человек опустил глаза; и все то, что ему попадалось под ноги, впервые поразило его внимание; природа выгралась в сознании без остатка; эта переоценка природы в начале 14-го века как бы чего-то побочного, а в 16 веке уже чего-то основного совершается как бы в линии времени, очерченной двумя Бэконами; Роджер Бэкон открывает эту переоценку в учении об опыте, Бэкон Френсис Веруламский в учении об опыте заканчивает; в 15 веке у великих деятелей Возрождения опыт природы есть еще любовное внимание к ней, любовное описание ее; так мы, подняв под ногами из грязи сухой листик и пристально разглядев его, останавливаемся потрясенными перед игрою тонов, ритмом жилок и изощренностью очертаний; опыт природы в 15 веке есть опыт любовного внимания к ней; она еще озарена; она в ореоле радости, которую испытывает человек от усыновления небом его самосознающего «*Я*»; он

переносит и на природу свою радость; он только что сбросил путы рассудка; он глядит без предвзятости на обстание свое; и видит его *в розовом* свете эстетического созерцания; природа, как эстетическая форма; природа в объятиях разогретой души,— вот природа художников 15 столетия; и они — двигатели естествознания: в любовном созерцании ракушек Леонардо, в анатомических упражнениях его, в теориях перспективы, ведущих к теориям пространства, в географических исследованиях и путешествиях — природа стоит еще в над-рассудочном свете, *в розовом*, люциферическом свете; в 16-ом веке тот розовый свет переходит в зловещий, синевато-темный оттенок, являющийся от нисхождениям всей линии импульса, от приближения вновь к нижележащему поясу души рассуждающей, сброшенной в 15 веке; рассудок, как рыцарские латы, снятые у порога Ренессанса, где царство — пира, и где вчерашние *рыцари*, теперь — художники; при работе Импульса над осознанием души самосознающей, низводимой в рассудок, дабы новыми силами переработать рассудок, взять его в руки,— рассудок, эти вновь надетые латы, превращают вчерашнего художника, и третьегодняшнего *рыцаря* — трубадура, в новом сегодня, в рыцаря и подчас в мученика науки, отстаивающего *святую землю* научного природоведения так, как рыцари средневековья отстаивали *святую землю* Господнего Храма, ибо открылось, что храм Гроба Господня — весь космос, и что из этого храма, а не из какого иного совершится в далеком будущем Воскресение Господа; и это чувство есть чувство нормально переживаемого нисхождения вниз в процессе осознания юной само-сознающей души, как души, перерабатывающей материал рассудка и ощущений предшествующих периодов; распятие Логоса в круге мира для воскресения мира венцом роз вокруг креста.

Характерно, что к этому периоду всплывает символика креста и розы; и как бы мы не относились к историческому розенкрейцерству (начало «*светских*» сведений о нем 17-ый век), но символ креста и розы есть символ отношения «*Я*» к природному миру в их взаимопересечениях; характерно и то, что иные историки приписывают время деятельности Христиана Розенкрейца периоду 14–15 столетия (от 1378 до 1484); здесь на рубеже двух

эпох, у самого слома путей появляется символ предстоящей работы сознания, как *крест в розах*.

Но к этому нормальному повороту на природу, лежащему в духе времени, присоединяется неизбежный импульс *перепогружения*, импульс Аримана; он-то и придает природе тот синеватый, трупный оттенок, получающийся от рассмотрения природы, как *трупа*, которого назначение есть объект *вивисекции*; *опыт* любовного наблюдения и описания 15-го столетия в душах 16-го столетия, и еще более в душах 17-го, все более и более понимается, как опыт пытки и раскрамсывания цельности на ее составляющие части; это происходит оттого, что понимание *индивидуума*, как неразложимого комплекса, где *a, b, c, d* (части) — в «А» комплексе оживляющем, в нераздельной части, подменяется *сперва* люциферическим пониманием идеи целого идеей *единства*, подстановкой далее под единство какой нибудь части (предмета ли исследования вместо *связи* предметов, личности-ли под *индивидуум*), а потом вследствие этого — распадом комплекса, подстановкой идеи бессвязного *множества* (частей-ли, предметов-ли, личностей-ли); и это — начало ариманизации, если одна личность раздуваема *до индивидуума*, то и другая — тоже; все — раздеваемы, все — индивидуумы; кто же *индивидуум* собственно? И начинается конкретизация личностей в соискании индивидуального трона; конкуренция эта — начало борьбы за существование, борьбы всех против всех, в которой каждому все позволено; так продолжает Ариман диалектику *лжи* Люцифера; и следствием применения идеи бессвязного множества к праксису мысли, быта, науки является самое понимание истории как борьбы, самое понимание государства как борьбы, урегулированной чисто человеческими нормами, в основе которых лежит хитрость и ловкость; так растет *авантюризм* (ариманизированный эгоизм) на всех поприщах жизни; и право силы, старательно маскируемое, выпирает отовсюду. Оно накладывает печать на государственную политику и на теорию государственности, теряющие теократический характер прошлого от Макиавелли, чрез Гоббса до Монтескье; *государство* как подножье Божьего трона становится в период Ариманизации *Левиафаном*, подобно тому, как римское государство в глазах христиан в период падения его выглядело Драконом, Змием Древним, с

одним различием: с Драконом — боролись; государственного же Левиафана, так сказать, приласкивают сознанием своим политики 17-го столетия, чтобы потом свести его на нет под формою представления о нем, как об «*Общественном Договоре*»; но в явном, или скрытом виде он становится природой ариманизируемого человеческого сознания; и «*жрет*» народы новооткрытого «*Нового Света*», и открывает в Европе серии войн; в эту войну втянуты самая сфера *теократии* в лице Церкви, которая учится пожирать еретиков у «*светских политиков*» 16 и 17-го столетия так, как эти самые политики в предыдущий период учились у теократии жизненной мудрости.

Как действует *западная церковь*, кристаллизованная в рассудочном поясе до 1250 года и этим годом отрезанная от поступательного движения вперед? Оставаясь «*сама в себе*» в 13 столетии, она пребывает в своей действительности, ставшей «*сном*»; но способ ее жизни с этого времени становится паразитическим; она тащится на костылях ею освященных и ею сперва управляемых орденов, которые все более и более управляют ею; она изживает себя — то в доминиканцах, то в францисканцах; и скоро начинает себя изживать в иезуитах; утеривается не только цельность тела, но и абстракция цельности, единства, заменяясь попеременно разными головками *орденов*; и здесь проступает идея абстрактного *множества*; наконец, в отдельных своих представителях, она откровенно садится на плечи светской культуры, на плечи деятелей Возрождения, чтобы руками этих деятелей украшать свои храмы культурным содержанием сознания, вышедшего из сферы церкви; и эта форма *паразитизма* — наиболее благодушная; одно из ее проявлений в Италии в 15 веке — меценатство пап и высших чиновников церкви.

Но этим она не в силах остановить подмену *единства* на *множество* распад во *множество* тела своего; это множество начинает изживать себя в многообразии освободительного движения; здесь вскипает гусситство, там — действует Савонарола; согревают движения Лютера, Цвингли; и мы — у преддверия религиозных войн и религиозного себя-ядения; путь западной церкви начинает все более окрашиваться рядом *костров*, явление новое; в 1314 году — пылает костер под темплиерами; в 1415 году — под Гуссом, в 1431 — под Иоанной д'Арк; в

1498 году — под Савонаролой и т. д.; но вместо последнего и вместо сожженного Гусса в год сожжения Савонаролы собирает силы 15-летний Лютер, чтобы не дать себя сжечь в 1520 году, но явить 2 церкви вместо одной церкви; 1/2 церкви, верней часть ее, продолжающая жить в 13 столетии, все более отдается выращиванию органа своей паразитической жизни, пищеварительному своему аппарату, инквизиции и святому костру. Революции в церкви 1520 года соответствует контр-революция внутри оставшейся ее половины, в 1540 году; это год — основания иезуитского ордена, или начала раздвоения самого символа церковного единства — *папы*; «*папа*» начинает двоиться, переходя в двуединство: в 2 папы; выразителем власти является *черный* папа, глава иезуитского ордена, наряду с *белым* папой, или папой собственно; дальнейший захват иезуитами власти, потом борьба с иезуитами в 18 веке, потом вторичное негласное призвание их к власти в 19 веке, что же это, как не распадение 1/2 западной церкви на две четвертушки; если мы присоединим к этой борьбе борьбу 2 четвертушек с отколовшейся половинкою, с протестантскою церковью, окрашивающей весь 16 век гутенотскими войнами и варфоломеевскими ночами — нам станет ясно: принцип подмены «*лягушки дующейся до вола*» личности, желающей стать «*индивидуальностью*», частями разорванной лягушки, занятыми себяядением,— господствует и здесь.

Гуманистическая закваска протестантизма вместе с многоликим перерождением гуманизма в авантюризм, в либерализм и в просвещенный абсолютизм; — перерождается скоро уже в Лютере; и ощетинивается нетерпимою* узостью в Кальвине (1509–64); церковь Кальвина столь же нетерпима, как католичество: протестантизм превращается во многом из либерального провозглашения религиозных вольностей в воинствующий ригоризм ответно нападающего забронированного кулака; и таковы во

* [Вставка на карточке — Э. Ч.] В душе самосоз<нающей>. вскрывается закономерность культурно-историч. развития. На конкретных примерах показано, почему то или иное явление — в науке, искусстве, обществ. политич. жизни — выступает в тот или иной историч. момент. Например, начало 17 века не случайно обнаруживает тенденцию к вскрытию научного *принципа* в отличие от научного *закона*. Не случайно 15 в. выдвигает проблему *композиции* и перспективы. Не случайно появляется идея *трансформизма* и т. д.

многом французские гугеноты; и Генрих II устанавливает «огненную палату» для борьбы с протестантством; в XVII столетии продолжается борьба католицизма с протестантизмом; в эпоху 30 летней войны мы видим жестокое преследование протестантизма в Австрии; и после во Франции уже при Людовике XIV в 1664 году; в 1675 году мы видим дальнейшее ограничение прав гугенотов, окончившееся в 1685 году отменой Нантского эдикта.

Содрогаешься, созерцая жизнь катящихся вниз последних столетий; и проступает страшный облик совершенно исключительной ариманизации человеческой маски, ставшей распухшею и язвами изъеденной рожею; из под культурнейших форм жизни сначала неясно, потом ясней и ясней проступает лик каннибала, того кроваво-жестокого периода, который в до-исторической Греции означен культом *двойного* топора; в этих культах изживала себя *дегенерация* еще более далекой эпохи, эпохи второй подрасы, когда в линии вверх культура астрального тела, долженствующая стать первой душевной культурой разрывая путы Аримановой тьмы, шествовала навстречу слабому свечению света Агуро-Масдао, который был должен некогда победить тьму; но в этом шествовании вверх был *лейтмотив* одушевления; теперь в линии обратного нисхождения в сферу астрального тела, которое душа самосознающая должна была в будущем взять в свои руки, вооруженные, как перчатками, двумя душами,— вследствие ариманизации не свет одушевления предстоял, а тьма *озверения*; трудно было в этих условиях в случае даже нормального нисхождения сохранить присутствие духа, не выронить света *Импульса*, долженствующего направить и вразумить испытуемое самосознающее «*Я*»; и оттого-то на 16 и 17 веке лежит на мой взгляд какой-то унылый отсвет, опресняющий самые острые и гениальные продукты этих веков и вносящий скуку в созерцание, казалось бы, изумительнейших открытий времени; деятели этих веков, как бы они ни были рельефны, все же в рельефе своем чем-то смазаны, замутнены: в дымке, в тенях; и в эти тени как бы опускается изобразительное искусство; оно выходит из теней — в невероятном утреннем колорите весеннего итальянского неба художников 14 века, оно нежится в сини его весь 15 век; оно становится переосвещенным,

слишком освещенным в 16 веке, где раздутые люциферизмом личности, проснувшиеся после недавнего опьянения переживают животно и чувственно свои дебелые телеса (ариманизация); и наконец они садятся *в тень*.

Симптом живописи 16 столетия есть Рубенс; 17-го — Рембрандт. История живописи от 15-го до 19-го столетия есть история нисхождения и чаще падения самосознающей души; композиция чаще рвется в ней, заменяясь множеством отдельностей (растущая роль портретной живописи); нет уже таких перспективных взлетов; пространства целого заменены в вырождении этом отдельными руслами живописи (портрет, пейзаж); вываливаются из целого куски: натюр-морт; и появляются ужасные, кверх ногами висящие зайцы позднейших голландцев.

И здесь — подмена цельности кусками ее.

На те же куски разваливается космическое пространство, ставшее пустою астральною бездной, представленной Ариманом,— через приклейку астрального тела к физическому — материальною бездною; и отсюда переходящее все пределы положенного (нормальною методологией наук о природе) раскрамсывание природы, напоминающее ее разложение в разложившемся поле зрения человека; явление разложения природы — от принудительной механизации ее (сперва ради тактических целей, 17 век), потом от веры в самый механизм; и как в трупе,— явление разложения природы от разложения личности в поле зрения критического взгляда души самосознающей, вынужденной на операцию снятия катаракта личности с глаза; и поскольку в этом катаракте оказался глаз духа «*Я*», насильственно вклеенный Ариманом, постольку снятие личности с «*Я*» оказывалось снятием с «*Я*» всего содержания сознания; с ним — всей природы; обладателем глаза оказывался — скелет, иль «*субъект познания*», хотя и над — индивидуальный (читай «*над-личный*»), но абсолютно пустой, абсолютно пассивный и абсолютно бесчувственный, которому оставалось одно при взгляде на продукты своего разложения — скепсис смеха, или скепсис — рева; плакать не мог он.

Каким вещим символом является результат странствия в только что открытый «*Новый Свет*» ариманизованных авантюристов, упадочников Возрождения, отправляющихся в чувственно им представший символ астрально-

го тела, над которым они должны были работать; работу свою они поняли, как работу ножом, порохом и водкой: работу кромсания этого тела на части, работу его изъявления; они вернулись в Европу, самоизъявленные французской болезнью, которая вдруг вспыхнула и ожесточенною силою, напоминая проказу средневековья; характерно, что «*проказу*» д-р Штейнер считает внешним следствием *мистерий ужаса*, охвативших Европу в эпоху вторжения *гуннов*; «*гунны*», как Ариманова маска, заразили душу европейца душевной болезнью, ставшей позднее телесною восприимчивостью к проказе; это было в период такого же нисхождения, но меньшего, в период *ариманизации*, но — меньший; теперь ариманизация, сказана иным вздрогом страха, страха нисходящей самосознающей души в сферу рассудка; вздрог этого страха — «*скепсис*»; а физический его кореллат — сифилис.

Америка и Европа обменялись визитными карточками под формою разложения; европеец посылал красному человеку в подарок — водку; красный человек — сифилис.

16-ый и 17-ый век.

16 и 17 век изумительно отразили сущность бестиализации под флагом прогресса в изменений ритма стилей; подобно тому как в готике мы имеем тенденцию вытянуть все линии жизни вверх-вверх в поступательном прорастании импульса до души самосознающе; мы видим это в схоластике, в вытянутости линий мысли рядов аналитических a priori до их пределов категориальных пустот; мы это видим в вытянутости линий храмов в линии друг над другом взлетающих аркад; мы это видим в вытянутости фигур, в шпицах зданий, в линейных разрезах окон. Эти линии жизни — от натянутости всех стремлений, от романтизма их; в соответствующем отрезке пути нисхождения, по ту сторону вершины Ренессанса нас встречает перепутанность линий; линии эти обрывались в точке выхода из культуры души рассуждающей; вступая в сферу этой культуры в обратном пути в 16–17 веке, мы встречаемся с путаницей обрывков линий, со всеми возможными завитушками стилей: в *рококо* и *барокко* в Hyle Jesuite; перепутанные витушки слагают *круглоты*: и мы видим вместо ангелов, дующих щеки *пузанов*, вместо сухого контура готической статуи

хохочущего толстяка, увенчавшего себя плющом, неогуманиста, кричащего вместе с Рубенсом: «Wein, Wein and Weib»; и это же видим мы в завитушечном стиле рэзонеров, козеров и афористических философов этого времени, прячущих под юмором гротеск и под криком гротеска сухой скепсис свой; и это же встречает нас в завитушках политики Макиавелли и иезуитов.

Длинноты сменились круглотами; линии — завитушками; посередине между двумя стилями стоит попытка создать *овал* и *полуовал*; мне трудно здесь уточнить понятие *овала* и *полуовала*; беру их в ритмическом, символическом смысле; и сам не понимаю значения символа; но лицо Ренессанса — овал, между ликом — линией средневекового изображения и круглой мордой барокко.

До сих пор я невольно останавливался на явлениях уплотнения в пути нисхождения души самосознающей, на следствиях ариманизации сознания; они характерны и прежде всего ослепляют глаза путешественнику веков; как бы сыпь, на лице души прекрасной и самосознающей, глядящей сквозь сыпь своего лица огромными и осмысленными глазами; явления нормальной работы души над душами предыдущих периодов, и этих последних над тело́м *астральным* культуры — тоньше, и, я сказал бы, бескрасочнее, оккультней; все же новая сила души, индивидуум «*духа*», заложенный точкою «*Я*», выражает себя в этом времени положительным изменением всей структуры искусства, всей структуры идей, всей структуры научных открытий.

В изобразительном искусстве взрыв «*силы*» мы видели в обнаружениях 15-го столетия; в 16, 17 столетиях складывается ряд имен, раздвигающих живопись; человек, как предмет изображения, все более схватываем и прохватываем; выступает все более и более доселе скрытый его характер, целое характера; «*личность*» портретной живописи, озаренная духом у итальянцев, как аурой света, прохватывается все более этим (портрет) духом, как бы всасываемым внутрь: *индивидуализируется*; дух самосознания вырабатывается в самые мускулы изображаемого тела; человек с печатью духа в теле, с духом в теле, с телесным духом — явление, невиданное доселе чаще появляется на портрете, свидетельствуя, что портрет открыл в личности нечто, непроявляемое ею в жизни; чем

более дух зарывается в мускулы, тем более мускулы выглядят одухотвореннее; проработанней; пример — лица портретов Рембрандта, Гольбейна и прочих; работа нисходящего импульса — здесь налицо; но особенно новая эпоха себя выявляет с особою силою в словесном искусстве; я разумею явление таких художников словесного творчества, как Сервантес, как Шекспир; Шекспир прохватывает духом «*Я*» ду́ши и даже тела́ героев своих так, что эти герои ему подчиняются в утонченнейших движениях; он есть классический выявитель в искусстве новой силы душевной, самосознания; душа самосознающая выявляет себя в самообладании творческого «*Я*», в овладении страстями; и перед нами ряд личностей, обуреваемых вихрями страстей и борющихся с вихрями страстей; и сквозь вихри эти красным по белому напечатана непроизвольное веление, программа духа времени: сойти в страсти и овладеть страстями; Шекспир в сфере поэзии изображает задачу самосознания: работы «*Я*» над душами и астральным телом, источником страстей; и оттого художественный гений Шекспира расширяется до выражения задач эпохи; Шекспир и «*душа самосознающая*» — синонимы; «*шекспирозована*» — вся эпоха; «*индивидуум*», изживающий себя в противоречиях «*личностей*», бегущих по временному ряду и гибнущих от неумения пересоздать в себе схватку «*личностей*» в гармонию их перевоплощения, вынужден разложиться: герои Шекспира — разложение *индивидуума* по ряду драм; Шекспир — поэзия «темы в вариациях», где тема — (закон тяготения. Ньютон) индивидуум, а модуляции — «*личности*»; «*индивидуум*» всех модуляций Шекспира, герой героев всех драм,— *душа самосознающая*, нигде им не изображенная; с Шекспиром выступает на сцену истории «*тип*» — точка пересечения вариации, например «abc» с индивидуумом всех вариаций, в котором вариация «*abc*» — одно перевоплощение всего круга перевоплощений: «*abc*», «*acb*», «*bac*», «*bca*», и т. д. Это учение о «*теме в вариациях*», об индивидууме, как церкви всех личностей, ее заключающих и бегущих одна за другою по цепи времен, лишь позднее себя раскрывает в «*учении о перевоплощении*».

И эта же сила души, высекающая новые импульсы из работы над душами и астральным телом, поздней изживает научно себя в формировании закона тяготе-

ния, в трех принципах мировой динамики, в Ньютоне, и в импульсе Ньютона, правильно понимаемом; это — импульс души самосознающей в науке; для Ньютона динамическое оформление верховного принципа космоса, ложащегося в основу физических наук, было необходимой эмблемою импульса, понятого как воля и страсть, принципа сложения тел, движимого в свою очередь импульсом жизни; что сам Ньютон понимал *силу* как выявление оккультного импульса, явствует из его «*Дневника*»; и поэтому вся ньютоновская физика в правильном понимании — физика жизни, не физика смерти, где мировой механизм — тень понятия, отбрасываемая рассудком, критически взятым в руки самосознания, берущегося за попытку впервые классически и критически образовать систему наук; то, чем является «*тип*» в сфере искусства Шекспира, есть *принцип* в науке; *явление* на горизонте сознания научного *принципа* вместо пустой категории — действие души самосознающей в процессе переработки ею души рассуждающей, выявленном в 17-ом веке; встретив на своем пути аркады тянущихся и непроизвольно расширяемых «*универсалий*», рассудочных форм, полученных из пределов процессов аналитических «*априори*» (говоря языком Канта) душа самосознающая в пути нисхождения перевернула их всех и посредством *синтетических a priori* (более позднее определение Канта) опустила в сферу опыта; в результате — ряд реально открытых принципов, нормально ложащийся в основу наук; осознание того, как возможно естествознание, осознание Канта в 18 столетии, есть критическое осознание уже случившегося; и ответ — запоздалый на то, что же собственно произошло в человеческом мышлении, в момент появления астрономических, механических, математических и логических принципов на горизонте нового времени; до 16, 17-го столетия открытие этих принципов не было возможно; не было ведь орудия открытий: оттого-то не было точной науки в теперешнем смысле, как целого *индивидуума* в его вариациях, в *методологиях* (отдельные попытки научного мышления и даже отдельные науки не идут в счет); в формулировании задач «*критической философии*», в противопоставлении общей логике частных логик наук Кант лишь объясняет в рассудочной форме до-рассудочно происшедшее силами самосознаю-

щей души: объясняет стиль новых сил мысли, взявших в руки рассудок; начало критического вскрытия силами самосознания сил рассуждения — начало философии 17 и 18 столетия, стянувшейся в лозунг: «Cogito, ergo sum». Найденный принцип самосознания сознания, как индивидуум философии, найденный принцип типизирования, как индивидуум искусства, найденный принцип формулирования (математизирования, эмблематипизирования), как индивидуум науки, и принцип гуманизирования, как искание точки оправдания личности человека в *«индивидууме»*, путем высвобождения (либерализирования) его прав и изыскания способов защиты прав — все это в разных разрезах одно и тоже: выявление нормального нисхождения души самосознающей и результат ее работы над душой рассуждающей (философией), ощущающей (искусством) и астральным телом (науками о космосе — астрономии, физики и т. д.) в 16 и 17-ом столетиях.

И оттого-то души второй половины 16-го столетия и 17-го столетия, определяющие характер эпохи и ее положительных достижений, вопреки почти неизбежной ариманизации отдельностей в понимании достижений, суть Тихо-де Браге, Галилей, Кеплер, Бэкон Веруламский, Декарт, Шекспир, Гюйгенс, Спиноза, Ньютон, Лейбниц и им подобные.

В свете только что высказанного становится по-новому понятным, что есть *протестантство*; оно есть вначале — вырыв из католичества всего свободного и индивидуального; *«протестантизм»* в 14-ом и 15-ом столетии до Лютера есть просто дух бунта на крыльях растущего импульса; он выделяем уже во вскипаниях мистики в сферу веры; в 14-ом и 15-м столетиях, где *вера* раскрыла себя в выявлении усыновления, в царстве человеческом, в гуманизме, он — гуманизм; и он — стремление к прозрению *индивидуума* сквозь оболочку личности; он — самый дух апостола Павла; обнаружение *«протеста»*, как *«изма»*, как *«протестантизма»* и образование церкви на дрожжах «изма» стало осуществимым с момента вступления в 16-ый век, с момента вторичного облегчения *«Я»* в формы рассудка; рационализация церкви, самое понятие ее, как ограды *чего-то* и *от чего-то*,— понятие аналитическое, вытекающее из сферы рассудка; томление предыдущего века по уяснению себе *индивиду-*

ума как купола круга колонн из личностей, где личность и индивидуум пересекаются в архитраве, где архитравные дуги являют собою одновременно сужение купола, как излияния его в колонну, и расширение колонны, как излияния в купол, где Христос, индивидуум, непосредственно открывается в толковании Писания личностью, а личность благодатно внимает расширяющейся совести истолкований Писания, где между личностью и индивидуумом нет личных посредников и где *тайны* причастия суть лишь символы участия в тайне истолкования,— рационализированная попытка религиозно оформить мистерию индивидуализма,— вот отложение себя сознающего индивидуума в сфере церковного строительства; протестантская церковь в процессе откола ее от церкви собственно есть, в сущности говоря, одна лишь кристаллизация души самосознающей в сферу *души* рассуждающей, возможная и нормальная в пределах пересечения импульсом «*Я*» его рассудочной сферы, где она — источник оплодотворения многих культурных и философских тенденций; в этом разрезе взятая, она есть не церковь, в определенном и замкнутом смысле организации, действовавшей с 1-го века до 1250 года (потом — механизации). Она — коллективистический рассадник гуманизма, как культурной тенденции; и ее слишком быстрое заострение в церковь во что бы то ни стало, с поспешным перенесением многих приемов борьбы, заимствованных ею у борющегося с ней католичества в пылу кровопролитий и во взаимном форсировании друг в друге искр фанатизма,— ее заострение в «*церковь*» — продукт *ариманизации*; в противовес маске светскости и завитушка «бароккой иезуитизма»,— пуританизм, ею выдвинутый, варваризует в ней либеральную тенденцию, ее нерв, острыми изломами нетерпимости; фанатизм откладывается в ней огрубением подчас культуры искусств; в сущности говоря, протестантство есть непроизвольный захват прав отдельною группою верующих изживать целость церкви и пересоздавать целость церкви в многообразии индивидуальных вариаций, что, конечно же, для огражденного от этих прав католичества есть *мандат* на оправдание ересей; протестантизм есть импульс ересеобразований, попытка создания «*культуры*» особого рода в культуре Возрождения с себе присвоенною печатью

«церкви», которой он мог бы премировать и отмечать ему любезные культурные ценности.

Ссора Лютера с папою и сожжение буллы — предлог для выявления действия круга причин, где последняя, случайнейшая — Лютер; не Лютер — источник протестантизма; протестантизм — источник Лютера.

Протестантизм есть культура гуманизма в сфере *«теологии»*, первоначально желающая оградить сферу своей работы от проклятий, костров и штампов *«ереси»* со стороны католичества; для этого-то ей и понадобилась ограда; храм подлинного протестантства — невидимый, храм души самосознающей и храм *нецерковный*, в котором церковь — периферия, ограда *«от»*, а вовсе не центр; такая *«ограда»* оправдана исторически; и такая ограда до 18-го столетия *«оградила»* ряд ценных научно-философских стремлений; она воспитала и оградила... хотя бы Канта, выразившего в категорическом императиве, в этом звездном небе в груди, в этом построенном императивами практического разума аллегорическом небе всю *практичность* и всю *разумность* до времени одной из *тактик* гуманистического течения: прикинуться церковью, чтобы видимостью *меча* духовного остановить действие застывшей молнии духа,— застывшей в действительный *меч*; после Канта бытие *«ограды»* перестало оправдывать свое назначение; игра в *«маскарад»* одной сферы культуры с другими, игра в *«церковь»* оказалась ненужной игрою; но тогда-то ограда, *«от»* вдруг понадобилась остановившемуся сознанию тех, кто не прошел в сферу души ощущающей, в нижележащую сферу, с Христовым импульсом, ширящим самосознающее *«Я»*; и как церковники первых веков в своих усилиях бороться с ересями *снизу*, били проклятиями по подлинным евангелистам импульса и просветителям культуры, так точно протестантские пасторы современности ограду несуществующей церкви и камни ее пустого протестантства, поднятые будто бы с алтарей,— обрушивали на живейшего носителя *импульса*, и сложившего ограду, и исшедшего из нее: на Рудольфа Штейнера. Все равно: форма образования этой церкви уже такова, что всякое формирование ее содержания есть *ересь* и только *ересь*; вся она теперь — в из-под нее истекших ересях — субъективных объективациях и коллективных субъективациях; протестантство,— парламент

сект, присвоивший себе право на давностью сессии быть вовсе нераспускаемым; в том его культурные преимущества и его церковно-юридическое убожество; протестантство — преждевременная кристаллизация, а следовательно и ариманизация доселе скрытой эзотерической церкви: слагающегося под знаком культуры ее венца культуры духа, иль Манаса, в обнаружениях которого свершит свою миссию наш пятый культурный период.

18-ый век.

В общих и главных линиях отличие 15 века от 16-го есть то, что душа самосознающая в первом из них в линии восходящей, а во втором — в линии нисходящей; первый из них все еще удаляется от рассудочности, второй в обратном течении приближается; но оба века еще не низводят *импульс*, вместе с рожденной душою векам, в нижележащую сферу; отличие 17-го столетия от 16-го в облечении в рассудочность — для переработки рассудочности в принципы сложения и образования наук; и тут же ариманизирующее начало, разъедая рассудком самую силу сознания, развертывается в пышное цветение рассудочной спекуляции в ущерб разуму этой спекуляции; «*индивидуум*» 15 столетия становится *разумом*, руководящим рассудком, но им не учитываемым; рассудок, критически направляемый разумом к формированию принципов научных открытий, не видит своего руководителя; руководитель — скрытая сила импульса; в Шекспире *тип* явлен его символом; в Декарте — *самосознание*; в Ньютоне — *сила*; попытки символьного откровения сокрытого явлена в символах натурфилософского оккультизма 17-го столетия, в алхимических углублениях Ван-Гельмонта; в натурфилософской символике розенкрейцерства, в «*Химической свадьбе*»* и тому подобных сочинениях, наконец в интересе к этим течениям, создающем в противовес рационалистической популяризации первоначально скрытого источника гуманизма иррационализацию, имеющую целью внутренне конкретизировать происходящее: создает «*оккультизм*» в гуманизме, как попытку люциферизации самого процесса ариманизации; ариманизация, врываясь в эту сферу, вносит мистификацию в область, как бы предназначен-

* — Валентин Андреа.

ную для охраны импульса; и разливаясь вне этой церкви Импульса, вырождает работу самосознания над душой в беспочвенную спекуляцию о Разуме; вместо «*Импульса*» розенкрейцерства, «*Индивидуума*» гуманистов, теперь появляется *Разум*, на границе 17-го и 18-го столетия себя выдающий подлинным Разумом; между тем это — Разум, изображенный рассудком, разложившим душу самосознающую и вновь перевернувшим свои категории вверх, как в эпоху схоластики. Создается схоластика Возрождения как продукт этой ариманизации, распыления рассудком силы самосознающей души; и эта схоластика под формою метафизики наделяет рассудочный Разум (читай «*рассудок и только рассудок*») мнимой мощью: создается фикция проработки Рассудка (на самом деле — происходит обратное); и в противовес этому слишком раннему исчерпанию работы самосознания, наоборот, линия более глубокого погружения сил самосознающей души в подпочву рассудка, душу ощущающую, явно напечатлевается в работах передовых деятелей 17-го и первой половины 18 столетия: линия вдвижения «*Я*» в душу ощущений; и здесь же, в более глубоком слое, намечаются будущие плоды и более глубокой ариманизации: это *сенсуализм* английской психологии: философия Локка и следующего за ним Юма; так в Локке и в назревающем Вольфе раскалывается душа самосознающая на границе двух пластов; ариманизация верхнего заключается в подмене Импульса рассудочным Разумом; «Я» здесь приклеивается к понятию; и в результате становится — рассудочным «Я», и оттого другая половина самосознающего «Я» приклеивается к душе ощущающей, явленной в аберрациях Аримана как периферия *тела* (читай «*материального*» тела); так вырастает в философии природы 18 столетия абстрактно рассудочный материализм; еще 17 век, ощущая опасность поглощения духа сознания природою чувственности, пытался создать из тактических целей демаркационную границу между двумя душами: между душою природной и душой сознающею,— рассудком, оковывая душу природы символикою (Раскол души рас<суждающей>.) механического представления, которое простиралось лишь на природу чувственного опыта, а не на природу сознания (последняя оказывалась духовной); такое создание искусственного дуализма удовлетворяло

физиков своего времени, позволяя им исповедовать механическое мировоззрение и одновременно исповедовать Дух: Ньютон, Бойль и другие — были глубоко религиозными натурами; и этот же дуализм щепит понятие «*субстанции*» у Спинозы в две субстанции: в «*субстанцию*» божественности и в «*субстанцию*» протяженности. Но в огрублениях Нового времени тактический дуализм символики работы, как разницы между очагом и холодильником, превращается в монизм представления о мире как холодильнике и очаге; с той поры появляется чисто материалистическая машина вместо мира «*Deus ex machina*» всех видов материализма, тянущихся до нашего времени; самая работа души рассуждающей в расколах души самосознающей раскалывается в оформлениях метафизики Разума и физики материализма и сенсуализма; и душа рассуждающая, так сказать, трескается в продольном направлении; мы стоим перед фактом «*раскола*» души, о котором позднее заговорит Гёте устами Фауста; и мы знаем, что Рудольф Штейнер проводит линию этого раскола посередине души рассуждающей, как он о том не раз заявляет в своих циклах; трещина с этого момента все более растет от явлений вдавливания остатков души рассуждающей в ощущающую, этой последней — в астральное тело, являющее свои фикции перенесения перспективы уже в плане эфирном и даже физическом; явления вдавливания — от продолжающегося урагана совершенно исключительных ариманических импульсов — сверху вниз; давление это из середины души (душа рассуждающая — средний душевный пласт) являет растущую пустоту, создающую впечатление провала души вообще, подобное (нет «души», а есть *дух* и *тело*) провалу носа; остатки души выше *провала* и *ниже* провала вынуждены с того времени опираться на ниже или выше лежащее: выше лежащее — не душа, а Дух; ниже лежащее — не душа, а тело; намечается уже антиномия нашего столетия,— схватка духа христианства с ариманизированным телом внутри отдельных сознаний, между коллективами сознаний; и — даже: между коллективами народов; все это в полной мере принесет 20-ый век с обнажающимся «*или-или*», одинаково выводящим из истории; ибо весь исторический отрезок, все показательные явления этого отрезка протекают внутри

душевных культур, выявляющих свое содержание в верхних или нижних слоях, но не переступающих границы души; в 20-м веке, иссякающая и пустая душа с иссякшей в ней картиной истории вынуждена выскочить из этой истории либо вверх, либо вниз, потому что в ее пределах она уже не в силах найти выход из положения; такой момент выхода *в доселе никогда не бывшее*, как в душу, лежит от нас во мраке домифического прошлого.

К середине 18 столетия явно уже намечается зловещая трещина внутри души рассуждающей, делящей в ариманизированных сознаниях душу — вообще пополам: на *«субъект»* рассуждающего сознания,— субъект, безличный, бессмертный, но тощий; как Кащей и как он зловещий, и как он трупносиний; и на мир ощущений как на объект чувственного опыта, безличный, пассивный и мертво-бесформенный, как куча песку и цвета песка; в обоих имагинациях явлены облики самого Аримана являющими его лик в высшей сфере, как черта *«духовного»*, а в низшей,— в обманах *«материи»*, гласящих, что никакого *«бога и черта»* нет вовсе, и вместе с *«богом и чертом»* уничтожающих *«личностъ»*, *«смысл»*, *«мир»*; мир, как пыль атомов, себя повторяющих декаллион декаллионов, повторенный декаллион декаллионов раз; личность, как ничто, и смысл, как форма без содержания; в критической попытке Канта выйти из крайностей расщепа между пустым рационализмом и сплошным сенсуализмом в трансцендентальной философии лишь в одном разрезе находим временный выход из положения цветением критической философии, в другом разрезе же, себя обнаружившем лишь в конце 19-го столетия, показывается нашему времени именно эта имагинация ариманова царства, *рай Ариманов* (смотри 3-ью мистерию Штейнера), которым заканчивает свое действие испепеления нашего сознания, его холодное пламя; и этот рай *снизу* противополагается тогда с особенной яркостью *«раю»* сверху, увиденному четыре века назад в высшей точке 15-го столетия, раю личности, как *Чело Века*, призывающего на пир своих апостолов, двенадцать зодиакальных созвездий,— в них весь мир, ибо он оказался росписью купола нашей же греческой коробки; в картине Леонардо да Винчи *«Тайная Вечеря»* Христос, если вглядеться в него, становится изумительным по красоте и нежности ликом Небесного Лю-

цифера, имагинацией сознания под черепом человека; и тогда же, немного позднее, встает уже разоблачение ошибки сознания века: превратить *рай духовный* в *рай* личности в другой художественной имагинации, место которой,— то же под человеческим черепом: я разумею «*Страшный Суд*» Микель-Анжело, в котором Христос явлен уже не Люцифером, а разгневанным «*Я*» человеческого *Индивидуума*, посылающим свои раздутые личности, сверху вниз летящие тела, в *перевоплощения* упадающих четырех столетий, в царство *Аримана* над этими двумя символами, выше их, символы подлинной установки царства «*индивидуального*»: сфера Софии, стихии будущей Мудрости, Человечества, как церкови, в имагинации Сикстинской Мадонны, куда будет вознесен божественно преображаемый человек; имагинация этого вознесения в «*Вознесении*» Рафаэля: Христос Рафаэля, конечно же лишь «*индивидуум*» человеческий, получивший Импульс Христа (Христос не изобразим в личностях; оттого-то и «*лики*» Христа,— не Христос). Но вознесение человека (линия импульса «*снизу вверх*») начнется не прежде Аримановой имагинации: картины мертвого мира и над ней висящего Кащея бессмертного.

В середине 18-го столетия, в точке, трижды достигаемой в зигзагообразно ломающейся линии веков (точка 1-го века, точка 1250 года — выхода культуры из церкви); в середине 18 столетия, в третьем стоянии посередине души рассуждающей,— эта душа треснула; треснула в ней душа, только душа — *навсегда*; место душевного мира — место мертвеющих имагинаций, пока еще только «*рационализма*» и «*сенсуализма*», соединяющихся в черствую чувственность, которая все более и более становилась уделом душ к этому времени и которой выразителем становится Вольтер.

До наступления этого рокового момента раскола; Лейбниц как бы предвидел раскол; «*Монадология*» есть попытка двухлинейность намечающегося дуализма связать в однолинейность; попытка его — блестяща, но... но...; она уже паллиатив и она реставрация идей Джордано Бруно; «*монадология*» из учения о конкретно-целом — (двуединство в единстве и единство в двуединстве), раскалывается в ширящемся расколе души; двуединая монада с одной стороны метафизически рационализована в рассудочный

центр; и из Лейбница выныривает Вольф; с другой стороны эмпирическая конкретизация выявляет жизнь ее как множество монад; и это множество в теории Босковича — лишь мост к материалистическому атомизму.

(Музыка)

В этот значительный период, раскалывающий 18 век, в расколе самой души обнаруживается впервые новый фактор развития культуры, двигатель культуры будущих десятилетий, продукт с одной стороны ариманизации культуры, с другой стороны выявление в новой форме души самосознающей, позволяющей ей с новыми силами быть стержнем, так сказать, нормального нисхождения для работы над душой ощущений; и — далее: над телами; и — вылеплять из них символы души самосознающей в символах чисто космических переживаний лейтмотива «*Я*» как темы (индивидуума в вариациях). Появление этого фактора стало возможным лишь тогда, когда ряд средств самосознания, разложенный Ариманом, выскользнул из поля зрения самосознания, когда самосознание стало выходить из тела своего, ставшего *черство-чувственным*; самосознание, испускающее дух из ариманизированных пластов тела культуры 16-го, 17-го и части 18 столетия, чтобы духом своим, так сказать, заново начать проработку Импульсом своего полусознания, есть дух музыки, постепенно начинающий охватывать эту культуру, сперва ее голову, потом ее сердце и наконец ее мускулы.

«*Музыка*» — вот что вырвалось в сознании многих в образующуюся пустоту душевного раскола; в музыке зазвучали опять небесные сферы, предмет росписи храмов художниками 14-го и 15-го столетия под формою личного индивидуализма, как бы опускающиеся из небесного космоса в раскрытое темя храма Головы и переполняющие сознание «*шумом и звоном небесного*»; и это — в момент стояния человечества далеко не в небесном; я разумею музыку Баха, зазвучавшую в 18 веке; в музыке стала осуществлять себя по-иному непонятная идея индивидуума как церковь личностей, как целого комплекса частей; как целого, или «*само*» самосознания, разлагающего гамму своих состояний сознания в композиции вариации *темы* во времени; «*индивидуальное*», как композиция в точке времени, сосуществование час-

тей в пространственной композиции и в перспективе, и распавшееся тотчас же в композицию небесных пространств, в астрономическую композицию, ставшую в 18 веке лишь композицией больших и малых кусочков материи, рассыпающих личность, пытающуюся их рассудком дробить, в себя; — «*индивидуальное*» как композиция в куске пространства сменяется «*индивидуальным*» в линии времени, где элементы пространственности символизируются многими музыкальными голосами, махрово раскрашивающими одну и ту же временную точку (вариацию личности), сливаемую в ряды точек, в линию многих вариаций, во времени выявляющих *тему*.

Взрыву этого удивительного искусства, вполне разразившемуся с 2-й половины 18-го столетия, конечно, предшествовала история; музыка, так сказать, нам вызревала в столетиях; но — стала нервом культуры внезапно.

С Амвросия Медиоланского (333—397), жившего на рубеже двух эпох, намечается линия медленного вырождения музыки из форм античности к новому, мощному выяву форм ее в будущем, как ритма жизни; было принято церковью греческое четырехладие, лишь прилаженное к задачам церковного пения; ритм в этой музыке еще зависел от форм просодических; папа Григорий в шестом уже веке расширил систему классических, амвросианских ладов, изменивши в октаву систему былых тетрахордов; и Cantus gregorianus возник; подчеркнулся ритм собственно; все же музыка преподавалась в квадривиуме, с математикою, и с наукой о звездах; в девятом столетии ученый монах Гукебальд дал систему линейных нот, дал 7 ладов; и наметил понятие об интервале; рождалась многоголосая музыка; с II-го столетия — влияние на музыку бенедиктинца ученого Гвидо д'Ареццо; на рубеже двух столетий (XII—XIII) сформировалось учение об интервалах; и у Франкона Кельнского явно чеканился взгляд на так называемые консонанс (кварта, квинта, октава и терция) и диссонансы.

В XIII веке монах Одингтон дал трактат: «De speculatione muscae»; Марк Падуанский учил разрешать диссонансы; и компонировал Адам де Галь, трубадур; а в XIV столетии Иоанн де Мюрис разработал учение о контрапункте; но музыка все же еще не меняла традиций, как живопись.

С века XV-го выявляется действенно в музыке ряд нидерландцев, работая над контрапунктом: Дюфé, Окенгейм, Барбаро, Речие, Исаак Танкторис и Бартоломео Рамо де-Перейра, взывающий уже к темперированному строю; действовало — многоголосое пение; в веке XVI-ом — распространение влияния нидерландцев: средь них появляются крупные силы (де Пре, де ла Рю); их влияние крепнет в Италии; и Виллаэрт учреждает в Венеции школу; его ученик, итальянец Церлино, работает в сфере теории; уж Гудимель, нидерландец, работает в Риме; его ученик — Палестрипа (1514–1594); в нем яркий расцвет контрапункта.

В Германии действует Лютер.

Век XVII — основание оперных школ: через Генриха Шютца — в Германии; а чрез Камбера и Люлли — во Франции; средь итальянцев отметим: Кариссимо, Фрескобальди, Страделлу; но все отступают они перед гением, автором множества опер, кантат, ораторий и месс,— Алессандро Скарлатти (1659–1725).

XVIII век открывается рядом великих имен, выявляющих музыку в мощи, доселе невиданной; это — Германия: в ней восстают два огромнейших полифониста: то Бах (Себастьян), автор фуг, месс, хоралов, кантат, реформатор (ввел строй темперированный) и Гендель, творец опер, сонат, ораторий, подобных мессиас; во Франции видим Рамо (1683–1764), композитора при Людовике XIV-ом и теоретика, давшего нам обстоятельный взгляд на аккорды, творца сочинений «Traidéde éharmonie, reduite áses principes naturels» и «Nouveau systéme de musique théoretique». Перголези представлено нам это время в Италии.

Все же взрыв музыки этот — еще предварение бóльшего взрыва — второй половины столетия: в ней действуют Гайдн, Моцарт; в ней же слагается гений Бетховена.

В именах этих — Бах, Гендель, Гайдн, Моцарт, Глюк и Бетховен — является музыка нам в новой мощи невиданной, в новой свободе и в новом значении: музыкой собственно; музыка до того времени в ряде столетий — утробная жизнь; поразительна нам, вместе с силою творчества, и плодовитость титанов, родивших нам новую музыку; Гайдн — дал 800 сочинений (из них 119 симфоний, 84 квартета, 19 месс, 22 оперы и т. д.); Моцарт —

автор 626 сочинений (49 симфоний, 55 концертов, 68 духовных произведений, 22 сонаты и т. д.).

Быстро усложняются и дифференцируются музыкальные формы: В Филиппе Эммануиле Бахе и в Гайдне — инструментальная музыка; в Боккерини — камерная.

И фонтан музыкальный растущим и крепнущим валом врывается в век 19-ый, заливая первую и его половину; тот же век открывается творческим ростом Бетховена: в 1804 году — создается огромнейшая героическая симфония; в следующих годах — B dur, пасторальная, и A dur; в 1818–1822 — создается «Missa solemnis»; 1822–1824 — 9-я симфония; далее ряды имен: Вебер (1786–1826), Мейербер (1791–1864), Шуберт (1797–1828), Мендельсон (1809–1847), Шуман (1810–1856), Лист (1811–1886), Вагнер (1813–1883), Брамс (1833–97), Брукнер (1824–96) для одной лишь Германии; Обер, Галеви, Берлиоз, Шопен, Цезарь Франк — для Франции; Россини, Доницетти, Беллини — для Италии; и гениальнейший Глинка явился в России.

(Живопись, наука, музыка — и «Три души»)

Что подобно этому срыву сил? Лишь явления, сопровождавшие выявление итальянской живописи в 15–16 веке; и период мощного расцвета обнимает собой приблизительно одинаковый период: около 150 лет. Или явление такого же ряда имен, слагавших сферу наук в XVII и начале XVIII века.

Первый период соответствует рождению самосознающей души (Ренессанс); второй период соответствует перерождению интеллектом сферы души рассуждающей; третий, музыкальный период соответствует эпохе погружения души и в ней интеллекта в сферу души ощущающей; и переработке ее; музыка — переработанная интеллектом душа эта; она в средние века душа веры, субъект ее, протянутый к самосознанию как к невскрытому своему объекту; в музыке душа веры уже не субъект, а объект, или — клавиатура рояли, на которой интеллектуальные пальцы себя сознающего пианиста или духа в нас высекают лозунги будущей гаммы сознательных жизненных действий.

В музыке мы имеем как бы нормальную линию вниз *импульса*, подобную линии вверх импульса в эпоху средневековья; в изобразительном искусстве эта линия вверх

к душе самосознающей себя изживает готической башнею, прободающей сферу высшую *Я* и изливающей в нее каскады *красок*; в музыке, содержание полифонии красок витража и полифонии аркад, излитое вверх,— обратно изливается сверху вниз, построяя музыкальную готическую башню Импульса, которой шпиц должен проколоть самое астральное тело, чтобы влить в него импульс; в эпоху Возрождения готический шпиц обламывается художником, чтобы стать кистью; в музыке он воистину есть шприц *ритма*, где *ритм* символ еще неоткрытого, но совершенно конкретного Духа «*Я*»; этот дух, несовершенно выявленный художниками возрождения, и ставший «*Разумом от рассудка*» в 18 веке, в том же веке посредством музыкального шприца вводится в душу ощущающую, чтобы в 20 столетии излить дух, импульс «Я» в астральное тело; излияние совершается через голову в сердце; и потом в мускулы жизни; готическая башня обратно строится музыкальным стремлением вниз; она являет собою конус, поставленный основанием в небо, а острием опускается в существо человека, где сужающиеся круги сечений изображают как бы круги небесных иерархий и небесных сфер, зодиакальных и планетных, нисходящих в сознание звуками; и инспирирующих сознание звуками; Данте, стоящий на рубеже средневековья и нового времени, раскрыл эти сферы, которые излились из него как бы содержанием символики внутренних частей готического собора; в этом смысле он — шпиц готики, прободавший границы готики; он стал кистью, которой — Джотто раскрашивал стены капелл, передавая кисть художникам более позднего времени; и он же в перевоплощениях более позднего времени — шприц в пальцах — Бах; духовное стремление снизу вверх готики, освященное *небом*, становится в Бахе духовном потоком сверху вниз, долженствующим утолить жажду человека в пустынях 18 столетия.

Так музыка становится Импульсом жизни, источником жизни; так Бах есть воистину «*Bach*», источник, стекающий с некоей «Berg», горы (верней башни, соборной башни) — в пустоту души, образовавшуюся посередине души; эта пустота в музыкально овлажненных душах становится озером, вокруг которого образуется оазис культуры; музыко-благодатный Незримый Помощник,

5. Зак. 5156.

слетевший с Неба для помощи погибающим в борьбе с Ариманом людям; в каком-то отношении она есть зримая предвестница будущих обнаружений Христова Импульса, действующего пока скрыто и осиливаемого Ариманом — в скольких сознаниях того времени, 18-ый век — небывалая до этого времени вспышка музыки; первая половина столетия — Бах; и за Бахом — Глюк, Гендель, Гайдн, Моцарт; столетие заканчивает ширящийся в 19 век музыкальный поток Бетховена.

А оазы, расцветающие по-новому участки культуры второй половины 18-го столетия, ее меняющие по-новому и делающие ее предвестницей начинающегося романтизма, — дух музыки, извлекающий «*утопию*» и налет «*мифа*» на самой чувственности; это — тот вздох «*сентиментализма*», который в черство-чувственных душах 18-го столетия, в душах, искаженных ариманизацией двух с половиной столетий, вызвал томление по «*сказке*», по отчаливанию в страну «*Цитеры*», томление, переданное на рубеже двух столетий Ватто; конечно, — смешны «*пастушки*», «*нимфы*», «*Дафницы*» и «*Хлоп*» 18 столетия, как уже в каком-то смысле нам более непонятен Руссо; но для своего времени томление по природе, в которой можно было бы спастись от все иссушающей, охолажающей и очерствляющей ариманизации, от пустынь века, — томление по символической природе: по душе ощущающей, еще не прохваченной ариманизацией; оно подобно раскаянию грешников, ищущих очищения и омовения от на них налипшей пыли; Руссо выразил раскаяние это; а все эти путешествия герцогинь и княгинь из Парижа и Петрограда под «*кущи*» Фонтенбло, Трианона или Царского — тяга к *розам*, к растительности, пока еще искусственно разводимой, вокруг вновь образованного озерца излитой в душу музыки; музыка — это импульсом чрезвычайным одивляемая самосознающая душа, движимая через пустыни души рассуждающей к пределам души ощущающей, души мифов и сказок.

«*Сентиментализм*» — вот чем отличается ложно-классическая инсценировка жизни 2-ой половины 18-го столетия, от первой ее половины, вскормленной в прошлом скепсисом Монтеня и сухими утончениями Вольтера.

И в искусстве того времени, все еще ложно-классическом,— некоторое пресуществление.

Перенос критериев искусства греков в более позднее время, чтобы форсировать эти критерии, был совершен в 17-ом столетии; и понятно зачем; ведь 17-е столетие есть время облегчения самосознающей души в формы души рассуждающей, сложившей некогда впервые свои формы: «*личность*» явилась одною из этих форм; в сфере искусств, «*мифология*» явилась предметом формирования; из мифов вырезывались мифические статуи с вложенным в них личным содержанием; учение о трех единствах в драме явилось средством облечения в рассудочную форму сценического действия; в 17-ом столетии переживали *сверху-вниз* стремление войти в ту же сферу, в какой действовали греки; и в духе начавшейся ариманизации, очерствления и сужения критериев понимания, механически пытались перенести учения греков на искусство в Новое время, чего 15-ый век не знал, чего не знал еще Шекспир, не нуждавшийся в учении о 3-х единствах; рубежом между 16-м и 17-м веком в области драмы является рубеж, отделяющий Шекспира от Корнэля; «Корнэль», «Расин» (я не отрицаю их художественной значимости) суть продукты очерствления, орассудочнивания, ариманизации в сфере искусства; Буало — продукт дальнейшей рационализации; «*ложноклассическое*» искусство в процессе восстания его в новой Европе не имеет в себе ничего романтического; оно продукт — трезвой практичности — рассудка, сперва измерившего циркулем план ему нужного искусства, и потом старавшегося с той же трезвой практичностью проводить это задание.

Во второй половине 18-го века всюду нас встречает так сказать смягчение нравов рассудка в искусстве, умаление его требований; вместо рисовки отвлеченных добродетелей и пороков под формой античности, в которой не было ни капли античного духа, вдруг вздох по источнику, античность родившему, вздох по «*мифу*», по сумеркам сказочности; сентиментала, уже поклонника Руссо, но еще в парике и в коротких штанах, стало тянуть в сумерки парка затем, чтобы в сумерках этих вызывать подлинно стихийные души и демонов, а не искать предлога под формой античной обнять чувственно формы какой нибудь Аглаи или Хлои; растущим томлением по стране «*Утопии*» смягчается вторая половина

18 столетия; от Вольтера к Шатобриану, к Ватто — вот тяга эпохи, тяга к оздоровлению всех зараженных ариманическою болезнью века; романтика до романтизма, веяние шелестения духа музыки; и знак того, что работа импульса, переваливая через рассуждающую душу силами музыки, начинает приближаться к душе ощущающей для работы самосознающего «*Я*» над этой душою; это — тот момент, когда «*миф*», в который никто не верил в 17-ом и в первой половине 18 столетия,— когда миф стал предметом, если не веры, то — суеверия: предметом веры становится он — в романтизме.

Но «*миф*» стал по-новому оживать как объект предстоящей работы: в области философии, искусства, даже самой науки; скоро в попытке саму аллегорию сделать темой символизации,— осознается символизация; оживление аллегорий искусства, рассудочных спекуляций как аллегорий чего-то иного, живого, уже есть работа склона столетия: в гениях нового искусства, начинающих свою работу в конце столетия и перекидывающих ее в 19 столетие; на плечах их совершается, так сказать, перенос импульсов верхних слоев души самосознающей, застрявшей в рассудке в душу ощущающую, становящуюся объектом работы самосознания; в области искусства это — романтики: молодой Гёте, Шиллер, Новалис, Уланд, Жан-Поль-Рихтер, Жуковский, Байрон, Шлегели; и — скольких еще; все они — под влиянием духа музыки; самая философия становится выразительницей этого духа, аллегорией символов самосознания, поющего в ней свои песни: Фихте, Гегель и Шеллинг и Шопенгауэр,— души, родившиеся в 18 веке, переносящие в 19-ый суть импульса, сложившего их; главные русла импульса в 17 веке, в искусстве, науке и философии, под формою «*типа*», «*принципа*» и «*философии сознания*» становятся в конце 18-го столетия: искусство — под знак еще неосознанного символизма, а философия — строит свой «символ» (философия романтизма); в науке учение о «*принципе*», обогащаясь новыми завоеваниями биологии (Кювье, Ламарк, Гумбольдт, Жоффруа Сент-Илер, Гёте), заостряется учением о трансформизме, которое есть опять-таки учение о теме в вариациях (разновидностях типа).

Под ними и в них, *импульс музыки*.

Третье сословие

Теперь мы невольно подходим к вскрытию еще одного существенного признака культуры самосознающей души, созревавшего в ней; и созревавшего в еще более ранних эпохах; до сей поры можно было отвлекаться от этого признака; во второй половине 18 столетия «*признак*» созрел; плод расщепился — и новый росток протянулся стремительно стержнем вулкана: открылось действо жерла; лава — хлынула; столб — революция.

Для характеристики с антропософской точки зрения того, что собственно говоря тут произошло, надо вернуться к эпохам, прежде очерченным.

Четвертый культурный период явил *личностъ*, люциферизировавшуюся до nes plus uetra к началу первого века; в абстракциях единства над-личного философии Плотина, в абстракции идеи *единого* государства мы имеем, так сказать, подкид личности выше себя *самое*; и следствие подкида — вящая люциферизация в подмене над-личного единства личностью, себя объявившей символом надличного: сперва личность римского императора, потом личность императора христианского, являющего «*богосыновство во властеносительстве*»; личность уже тогда стала венчать себя короной теократизма; и этот строй, строй государственной теократии, выявил себя, так сказать, *в первом сословии*.

Далее, в период упадка этого строя при ариманическом падении его вниз, в сумрак души ощущающей, появившейся на горизонте ариманизированного сознания, как поток народов (переселение народов), ру:шивших строй, это сознание, сознание первого сословия рассыпалось в подсознание; и мы бросили взгляд на историю этого сознания, не проникая в сознание той массы народов, которая, наоборот, всыпалась с периферий в центр рассыпавшегося сознания; что испытывало сознание этого полусознания; что переживали варвары, вторгавшиеся в развалины 4-ой культуры? Они переживали нечто, обратное переживанию римлян; они *осоляли и удобряли* себя продуктами разложения Рима; и на этих *солях* всходили дрожжи вестготского и франкского государств; именно в период ариманизации (падение сверху вниз) римской культуры происходила *люциферизация* (рост снизу вверх) варваров; и когда в теле культуры их (культуры души

ощущающей) разложились до конца представители 4-го периода, окончилась линия вниз; она стала линией вверх, вытягивающей росток *семени* новой культуры в сферу прежнего уровня павшей культуры; Карл Великий ввел душу ощущающую в сферу души рассуждающей на дрожжах зародыша будущей культуры души самосознающей.

И здесь, в угле двух линий, в точке предельного *вниз* и исходного *вверх* закладываются ростки государственной культуры средневековья, излучаемой, как электричество через острие, деятельностью 2-го сословия: сословия феодальной аристократии, где папа — личность, символизирующая Христа, Христов рыцарь, разделен в королях, рыцарях, папы, а короли — в рыцарях королей, в иерархии феодалов от крупных до самого малого, отделенного от папы так, как пролетарий нашего времени от «*трона*» современного миллиарда; но в линии, вверх бегущей, в линии веков, из «*тьмы*» средневековья в свет просвещения, мы имеем картину в общем пролетаризации этой лестницы; маленький *феодал* в эволюции веков становится в новом измерении будущего — нога в ногу с папой; эволюционирует самое понимание феодальной деятельности; «*рыцарь*» в феодале все более и более вытесняет феодала; и феодал все более и более пролетаризируется в «*рыцаре*», а пролетаризованный рыцарь, странствующий «рыцарь», становится все более и более предпринимателем, утрачивая свои корни с феодальной системою: все более и более смешивается с «*купцом*» и наконец, сливается с купцом в сфере культуры просвещения.

Сначала феодал — *рыцарь* короля; но вот он снимается с места; он — рыцарь «*Храма Господня*»; но храм — отнят; он — странствует, в каком-то смысле потеряв дом; он — рыцарь Дамы, иль рыцарь культа, или — рыцарь чести, или — рыцарь бурных стремлений куда-то вырваться; часто он — искатель приключений, предприниматель, и в этом свойстве,— все, что угодно: купец, мореплаватель, плотник, или трубадур.

И «*рыцарство*» — разложение 2-го сословия; в разложении «*рыцарства*» выход волны культуры из 2-го сословия к третьему; и век «*индивидуализма*» в кульминационной точке угла (от восхождения к нисхождению) в сущности есть уже начало господства 3-го сословия, влитого в 1-е и 2-е и в верхнем своем пласте фактически

пользующегося одинаковыми правами: Микель-Анжело, в сущности лишь буржуа, вхож в дом к *папе*; при случае он умеет поставить на место и *папу*.

Вершины 3-го сословия, будущая крупная буржуазия, подхватывают лозунги *гуманизма*, которые оказываются лозунгами третьего сословия; в популяризации лозунгов, в линии «*индивидуализм — гуманизм — либерализм*» ширится не только моральное, но и материальное могущество 3-го сословия; от крупной буржуазии — до мелкой, в 18 столетии объявляющей право свое на власть, как право народа, всего народа.

Линия сверху вниз, линия от I-го до V века есть линия от первого сословия к второму; линия снизу вверх (от V-го века к 15-му) есть линия от 2-го сословия к 3-му; и линия вторичная сверху вниз (от 15-го до 20-го) есть линия перехода власти от 3-го сословия к 4-му, к пролетариату.

С 16-го столетия, с момента ариманизации и упадка верхних слоев руководителей культурного импульса, составляющих культурную спайку уже трех сословий, начинается явление, соответствующее переселению народов эпохи упадка Римской Империи, но по-иному; 17 и 18 век являют собой время опускания импульса культуры в пояс души рассуждающей (3, 4, 5 век являлись спуском в пояс души ощущающей); кроме того: сущность культуры самосознания — в сознании себя; события в ней происходят внутренне: не эксцентрично, а концентрично; и символ вторжения в ее сферу темнот подсознания пока — не волна народов извне, а передвижение слоев, этажей, классов культуры внутри тела культуры; это тело — Европа; движение, соответствующее движению *варваров*, заволакивающее страхом ариманизируемое сознание, есть движение классов снизу вверх, соответствующее падению сознания сверху вниз; это в 16, 17 и 18 столетии — стремительное расширение и рост самого диапазона буржуазии; проповедь «*индивидуализма*» переходит в пропаганду гуманизма, рождающего уже явление массового порядка; в нем sui generis уже переселение «*народов*»: «*народы*» — здесь вмешивающаяся все более буржуазная гуща; конечно же, есть протестантство как церковь, есть лишь новое завоевание буржуазии, понятой в общем не дифференцированном значении; «*либерализм*» 18-го века

освобождает «*предпринимателя*» и наделяет его моральными правами участия в жизни; он — включение в сферу гуманизма и «*лавочника*», и «*крестьянина*»; а распыленная в «*либр-пансёрство*» житейская мудрость Вольтера и энциклопедистов, чем более она является продуктом распада в линии сверху вниз, тем более она является осоляющим, оплодотворяющим стимулом в линии движения снизу вверх в подпочвенной толще души ощущающей, в «*варварах*» Нового времени, втянутых в сферу Разума «*резонерствующим*» веком; здесь самая власть рассудочного Разума, продукта рамолисмента «*аристократических*» носителей культуры *души самосознающей*, становится здоровой и грубой силой уверенности крестьянина, лавочника в свой собственный Разум, эту им новооткрытую Америку при помощи Вольтера и энциклопедистов; «*мелкий буржуа*» осознает себя народом, осознает силу множества таких же, как он, и морально и материально; словом, «*народная масса*», до сей поры, пребывавшая столетия все еще в поясе души ощущающей, и представители интеллигенции, поднимаемые плечами народных масс снизу вверх — в противовес линии «*сверху вниз*», линии нисхождения импульса, начинают развивать линию «*снизу вверх*», развивающую в противовес ариманизации люциферизацию; и это движение люциферизирующихся «*масс*» снизу вверх переживается так именно, как переживалось движение «*варваров*» в Рим; это — движение *сословий* на верхний пласт привилегированного сословия; то, что в этом сословии в одном отношении изживает себя, как трещина ширящейся душевной пустоты, то в другом отношении, в социальном, себя изживает как упор в Ариманову линию Люциферовой линии, как неблагополучную точку равновесия линий, переходящее в трение линий, в толчки, напоминающие землетрясение; все это разыгрывается во Франции, чтобы в 89 году привести к первому революционному взрыву.

«*Бич Божий*», Атилла, угрожавший Риму в первой половине 5-го века, теперь появляется снова в Париже, на этот раз — Риме культуры 18 столетия; он — гребень волны, разрушавшей Бастилию.

Этот «*Атилла*» и есть Робеспьер.

Лик «*Атиллы*», или верней маска «*Атиллы*», судьбой надетая на иных деятелей Конвента того времени, есть

имагинация аристократического сознания, разложенного Ариманом, расслабленного и внутренне контр-революционного — сознания сперва «*резонирующей*» аристократии и прилипшей к ней в верхнем слое своем буржуазии; «*Робеспьер*» есть «*двойник*», страж порога; он сам в каком-то смысле ведь выходец из их рядов; он — только приподнят волною передвижения низших классов в культуру души рассуждающей, в которых отчетливо слагается теперь «*личностъ*», подобная греческой «*личности*»; и эта личность квалифицирует себя, как «*гражданина*» впервые, требует «urbietorbi» опубликования своих «*прав*»; но скоро уже образуется раскол внутри самой верхней корки революционной волны, вырывающейся из низов в сферу рассуждающей политики; часть волны поднимается вверх и символом ее делается «*гора*» («монтаньяры»), часть же под струями Ариманова импульса опускается как «*жиронда*»; но — странная метаморфоза судьбы: опускающаяся «*жиронда*» продолжает автоматически отстаивать ею с верхов культуры переносимый «*либерализм*»; люциферическая «*гора*» в выброске лозунгов пользуется результатами ариманизации, крайним рационализмом,— рационализмом до «*иррациональъности*», до утопического сентиментализма конца века; в религии Разума, провозглашаемой Робеспьером, сентименталом и рассудочником, душою раздвоенной, завершается приподымающее массы действие Горы, и еще раньше выявляется оборотная сторона многих деятелей Горы — то, что они сами — продукт ариманизации; так истребление врагов народа вырождается в самоистребление; так Робеспьер, «*Атилла*» для контрреволюционеров, становится «*Атиллою*» для всей нормально — люциферической линии вверх; скоро «*Атилла*» становится лишь «*призраком Атиллы*» (в дни Термидора); обнаруживающаяся «*схоластика*» стремления вверх, люциферически изживаемая отдельными сознаниями масс, ариманически обосновывает себя лозунгами крайнего рационализма: в этом смешении духа Люцифера и Аримана, в уравновешивании их друг другом — явление выявления всякой «*политической*» революции в отличие от революции собственно, изживающей себя в трех пластах; 1) как революция *социальная*, которая есть революция внесения символов «*экономики*», символов астраль-

ного тела в душу ощущений в будущем движении пролетариата, 2) как революция политическая, которая есть — такое же внесение символов души ощущающей, политической, «*личной*» свободы в душу рассудочную, 3) как революция сознания, которая есть внесение символов обеих революций в самосознание наше.

Необходимое самоограничение революции конца 18 столетия, как революции политической, изживает себя в остановке революции в ее центре и в пространственном расширении ее границ: начинается проповедь «*крестового похода революции*», или проповедь разрушения «*деспотии*» всего мира, долженствующего отныне изменить линию истории, линию упадания в линии перманентного подъема, вместо углубления революции вниз до последних слоев ее; впечатление, что линия подъема действительно начата и что она перманентна, есть аберрация «*буржуазии*», иллюзорно исчерпывающей свое содержание во всем «*народе*» и не учитывающей форсированного темпа роста *четвертого сословия*; в самом деле: душа самосознающая исчерпала уже свою работу в нижележащем слое, в рассудке, в политике, в философии, в праве, в искусстве, дойдя до границы души ощущений; и вот, у этих границ ей снится сворот,— линия вверх, подобная линии Карла Великого, отразившего хаос народов и сложившего контур «*Новой Империи*», открывшего эпоху «*схоластики*»; не учитывается факт более глубокого нисхождения Импульса «*Я*» — внутрь астрального тела, необходимого, чтобы начало линии вверх стало возможным, нормальным; углубление самосознания в теле пролетариата — подлинный предел нисхождения; желание буржуазии исчерпать революцию в эволюции вверх после завоевания ею прав, порождает томление по делу Карла, по «*линии вверх*», по унификации европейского мира и обведения себя возможно широкими и прочными границами; и эта идеология порождает Наполеона; подлинный буржуа, полного размаха сил, делается символом «*личности*» французского народа, понятого в буржуазном смысле; отсюда его миф о себе как гармонизаторе Европы, отразителе ее врагов, возобновителе по-новому идеи мировой «*Империи*», творце нового Ренессанса, подобно каролингскому.

Доктор Штейнер указывает на то, что по данным ду-

ховного знания Наполеон — перевоплощение Карла; и как понятна в таком освещении вся подоплека великой и несчастной судьбы; поднятый революционным вулканом движения низших классов, рвущихся в сферу души рассуждающей в люциферическом потоке, долженствующем приподнять их лишь до известного времени (потому что это поднятие — внутри более огромного потока всеобщего нисхождения с импульсом и падением вниз, форсируемым Ариманом),— Наполеон оказался в точке своего воображаемого сверх-поднятия — на том же уровне, от которого Карл Великий поднимал культуру в 800 году; Наполеон, перевоплощение Карла Великого через 1000 лет, в 1800 — годах, в ложном стремлении повторить свое прошлое, т. е. начать линию вверх, вопреки целому ритма века, смешивает «*вариацию*» с темой, личность с «*индивидуумом*» культуры, и форсирует люциферизм, пока обреченный на гибель; так он принимает *корону*, воображая, что это — корона Империи Великого Будущего; с ним поднимается и стиль *ампир*; переваливая вместе со всей Европой по нисходящей линии в недра души ощущающей, воображает он, что он с Европой отваливает от нее в выси души самосознающей, к недостигнутым высотам Великого Ренессанса; он воображает себя «*Манасом*» Европы, тогда как он — самосознающее «Я», углубляемое в сумрак души ощущающей, в мифы романтики, которые он называет себе «*разумною явью*»; «*дух музыки*», в нем поющий, подобный в размахе великим крыльям Бетховена, может быть и провидит грядущее восхождение, долженствующее когда-то начаться; и начинается аберрация в нем, его «*аполлонов сон*»: сон о своем же прошлом, о прошлом Карла; и сон выкидывает его из действительности *вниз* — в фикцию *вверх* в тот самый момент, когда движение классов, переселение вверх, заканчивается отслоением нашедшей свой уровень буржуазии; он — выброшен на остров Св. Елены, и отделен океаном — свой сон досыпать; характерно, что он разбивается именно о «*русский народ*», о громаду, являющую еще в 99/100 лишь душу ощущающую, в основе косную, не проработанную средствами рассудка самосознающей души, не втянутой в процесс передвижения классов; Россия вздрогом своего громадного тела выкидывает Наполеона.

Он скинут с карт.

[№ в скобках абзаца XIX век; приписка другими чернилами. — *Э. Ч.*]

Замечательное явление разыгрывается в Европе с середины 18-го столетия: вскипание струй снизу вверх внутри упадающего потока; вскипающие струи, толчки революций, иль бурные взрывы газовых пузырьков вместо подготовляемого в линии медленного углубления импульса будущего огромного и непреложного взрыва в царство свободы Духа суть явления расхождения в понимании двух революционных тактик; одна тактика есть перманентное углубление условий, подготовляющих революцию к моменту ее подлинного начала; другая же тактика есть тактика непроизвольной отдачи себя непроизвольным взрывом ее: люциферизация, вызванная ариманизацией; Ариман пытается как бы столкнуть шествующих вниз по узкой тропе Христова импульса в боковые, разверстые пропасти; Люцифер ему начинает ответствовать бурями снизу наверх; Наполеон бросается в эти бури, чтобы на крыльях бури подняться; и — падает в пропасть; но в этом падении, на границе двух бурь, в борьбе бурь, рисует он ломаную зигзагов, являя иллюзию двух стихий, *меру стихий*; как отражается эта борьба стихий, которой герой-игрушка, не могущая снять маску личности,— как отражается борьба стихий в судьбе этого сознания героической симфонией Бетховена, посвященной Наполеону?

19 столетие.

Ритм происходящего в культуре себя выявляет лишь в музыке; и музыка Бетховена есть рассказ о том, что действительно происходит; в этой музыке скрыто работает Импульс: и в ней зарисована вся кривая зигзагов падения и взлета температуры культуры; музыка эта в сравнении с музыкой Баха есть *тема в вариациях*, излитая из головы в сердце, из пояса души рассуждающей в пояс души ощущающей.

Самосознающее «*Я*» опущено в свой второй подпласт.

А ширящийся оазис вокруг источника музыки есть рост поросли романтизма: расцвет романтического искусства и романтической философии — вплоть до конструкций... научной романтики.

Поэзия самосознающего «*Я*» в душе ощущающей есть поэзия Байрона; мысль самосознающего «*Я*» в той же

душе есть учение о «*самосознании*» Фихте; природа, как объект самосознающего «*Я*», сквозь призму души ощущающей есть лейтмотив натур-философии Шеллинга; попытки же к построению романтической «*физики*» и «*биологии*» изживают себя в «*световой теории Гёте*», в его, «*органологии*», в «*метаморфозе*» растений; Гёте, — к тому времени, «*классик*» в искусстве (подозрителен этот мне его «*классицизм*»), есть чистейший научный романтик в своей философии «*трансформизма*», весь смысл которой, не понятый современниками, сигнализирует в наше время, — в эпоху начала «*подъема*» отдельных индивидуальных сознаний; «*романтика*», как продукт работы «*Я*» над «*мифами*» души ощущений, над «*мифами*», ставшими в нас «*непосредственной данностью*» чувств, — романтика, как продукт работы над ними, есть перманентное заблуждение в осознании верного предвкушения близящегося подъема и полета, перманентное смешение перспектив, что вот-вот,— «*уже*», «*началось*»: линия культуры революционно ломается; и она же есть поле люциферизаций; но лик Люцифера, в этом стремлении вырваться вверх и в этом протесте против все более нас одолевающего Аримана, очищается — в лик Люцифера страдающего до лика... освободителя, приближаясь к страданиям нашего самосознающего «*Я*». Люцифер ныне — все менее соблазнитель, каким он являлся в эпоху Греции в разгоне движения вверх-вверх-вверх, где сгнетались опасные импульсы в ускорениях центробежных разлетов и вылетов; потому-то лик Демона, как печальный, томящийся, как он выявлен Лермонтовым, лик и лики его печально-мрачных сынов добрых, становится в аберрациях романтизма слишком ранней символикою, слишком рано приближенной весны будущего, Лика Освободителя: Освободитель же в сверху открывшейся бездне духовной нам явится образом... Архангела-Михаила.

Как *Орфеева* маска первых до христианских веках, как она же — в покровениях первых веков христианских,— есть символ до времени, или по условиям времени занавешенного Лика Христова, так же лик Демона, человекоподобного Гения, есть в романтике неузнанный *символ* грядущего к нам Архангела Михаила.

«*Печаль*» романтического Демона — предвосхищение нам загаданного Михаилова Лика, как он вырисовывает-

ся у Штейнера,— есть его строгость; «*изгнанничество*» его — предвосхищение узнаний о нем, что его сфера над сферою воплощения в мир; из надмирной выси показывает он нам свою нас ввысь зовущую сигнализацию; у Байрона, Пушкина и Лермонтова он — дух свободы; и Михаил, как космический интеллект — дух свободы; его стояние вдали от нас, в высях свободы, освобождение нас от всяких гипнозов принуждения за ним следовать; там в духовно-звездном эфире ведет он борьбу с Ариманом, парализуя духовные источники воздействия на нас Аримана, а не душевные и материальные следствия аримановых козней, на нас нарастающих; то, что Демон романтиков не все в мире «*Ненавидел и презирал*» (а мы знаем, что даже любил он Тамару, символ души человеческой) — преломление внутреннего жара любви Михаила под строгой грустью его видимо отрешенного от нас, нас к свободе зовущего облика.

Демон романтики, исполненный в духе космической музыки,— музыки сфер,— из которой он выкристаллизовался в начале истекшего века, есть, может быть наиболее радостная, наиболее чреватая будущим аберрация инспирации: аберрация инспирации Архангела Михаила сквозь даль столетий.

19-ый век есть работа души самосознающей средствами критически проработанного рассудка над душой ощущающей; душа рассуждающая в 4-ом периоде была душой греческой философии; в эпоху средневековья она была душою схоластики; в греческой философии складывалась самая способность к умозаключению и учение об умозаключении; в эпоху схоластики отчеканивались самые ряды умозаключений; отчеканивалась логика аналитических суждений a priori; в 17-ом и 18-ом веке душа рассуждающая в линии сверху вниз опрокидывает эти ряды и постепенно становится логикою синтетических a priori; в их приложении к опыту; силой, души самосознающей она вскрывает самое умозаключение, кладя в основу суждение; и наконец, вскрыв — в Канте суждение, сосредоточивается в понятии; она становится логикою *понятий* в 19 веке.

Душа самосознающая слагается в 14–15 веке, как еще в понятиях себя не оформившая сила самосознания; она изживает себя в символах индивидуализма и в аллего-

риях этих символов — в гуманизме; в 16-м веке она себя изживает, так сказать, в развитии мускулатуры опыта: в наблюдении и собирании опытного материала, в расширении горизонтов этого материала; в непредвзятом подходе к опыту сказывается сила, самосознания, отбрасывающая все критерии прошлого, и поэтому приходящая к оригинальным и новым открытиям, к *науке* в нашем смысле. В 17-м веке, она облеченная в рассудочность, выявляет себя в силе суждения; она становится самосознаем философски, т. е. рассудочно себя оформившим; в 18 веке это оформление выявляет себя в различного рода учениях о Разуме, где грань между Разумом и рассудком есть грань, мыслимая в рассудке, между душой самосознающей и душой рассуждающей; в 19 столетии, в облечениях души ощущающей, душа самосознающая выявляется в стремлениях располагать чувственный материал по известному плану, в умении строить из него культуру жизни; она изживает себя в осознаниях волевых, в *практическом разуме*, волюнтаризме и в практицизме в самых широких и многообразных их проявлениях.

Душа ощущающая в 3-й период есть душа мифа, не замкнутая, не имеющая границ личности, изживаемая космически; мирочувствие души ощущающей — панпсихизм; в 4-ом периоде она становится, так сказать, оболочкой души рассуждающей; и входит в процесс формирования силами рассудка личности, как материал; душа ощущающая в личном оформлении замыкается в границы, изживая себя все же мифически; в каждой личности отражен мифический период, как целое, в капле; отсюда мифологический антропоморфизм; в нем человек — итог мифа, квинтэссенция мифа; процесс замыкания целого души в ячейку личности символизирован в теогониях того времени; в средневековый период — душа ощущающая в итоге переработки ее рассудком становится душой веры; она вся вера, переживающаяся в стремлении в нее вкрапленного импульса вытянуть росток до пока недоступных, лишь в будущем вскрытых самосознающих небес; если Разум в то время переживается царством Веры, то душа ощущающая есть то, что верит: субъект веры, а не объект ее. В линии нисхождения сферы самосознания в процессе переработки нижележащих душ, самосознание, некогда бывшее объектом достижения, объектом веры, есть субъ-

ект, а душа ощущающая, субъект *веры* в эпоху схоластики, есть теперь объект одного из знаний; в рассудочном изживании она — объект знания; и как таковой, весь материал *мифов и вер* входит в поле научного изучения в 19-м веке; именно в это время расширяется круг изучения прошлого; в египтологии душа ощущающая есть, так сказать, объект в поле научного микроскопа; в это время складывается научный подход ко всему накопленному материалу мифов — Египта, Персии, Индии, Вавилона и т. д. Еще с Гердера начинается неимоверное расширение мифического кругозора; то, что строило синкретические системы гностицизма в эпоху первых веков, в эпоху схождения души рассуждающей в область языческого мифа, теперь в эпоху подобного же нисхождения вырабатывает научные критерии о мифах души: во всех их видах вплоть до мифов языка; этим объясняется развитие и сравнительного языкознания, где все более выявляется один из аспектов мифа в процессе самого его восстания, как *метафоры*, зависящей от особенностей законов речи; с другой стороны идет попытка критического анализа средневековой транскрипции мифа, как сферы веры; и это дает пышный всход в многообразии исследований в сфере теологии; этой тенденцией уже, так сказать вскормлено стремление к критике Евангелия; в сравнительной анатомии организма мифов, в сравнительной анатомии древних бытов, в историко-этнографическом подходе к прошлому, в фольклоре и в сравнительном языкознании — та же тенденция, к изучению души ощущающей, к ощупыванию ее со всех сторон силами самосознающего «*Я*» сквозь призму рассудка; то, что в романтическом искусстве есть предмет изображения, в романтической науке есть предмет изучения.

Конец 18 века закладывает фундамент для этого; и души, рожденные в этом веке влияют и окрашивают собою первую половину 19 столетия,— как-то; романтики, Гердер, Шлегель, Шеллинг, Шлейермахер, Вильгельм Гумбольд и многие другие.

Сама же душа ощущающая, взятая, как субъект, изживает себя уже не мифом, не верой, а чувством; и опять-таки развитие чувствительности во второй половине 18 века есть показатель погружения самосознающего «*Я*» в душу чувств.

Рассмотрение душевного мира как целого, обусловленного душой ощущающей (ариманизация при взгляде сверху вниз), уже выявило себя в английской психологии, в Локке, Юме и пр. Но не было еще четко обозначенных границ психологии как науки; в 19 веке развивается эта «*психология*», как опытная и точная наука, верней, — как наука, силящаяся стать точной; до 19 столетия не было попыток установить точные границы между философией как теорией знания и психологией как одним из этих знаний; в «*консциентизме*» Декарта, в остатках этого консциентизма у Канта нет антиномии «*психология — философия*»; лишь теперь *антиномия* выявляется в разделении линии *логической* от психологической; появляются «*психологи*» par excellence, как Фихте младший, Гербарт, Фехнер, и логики par «excellence»; вся психология, — в недрах рассудочной философии; и Кант доказал невозможность ее; (сюда моя заметка — К. Бугаева).

В чем дело?

В том, что деление методов на «*психологический*» и теоретико-познавательный обусловлено положением души самосознающей в сфере души ощущающей; самосознающее «*Я*» работает над душой ощущающей двояким образом; в одних сознаниях самосознающее «*Я*» пытается пережить душу ощущающую как непосредственно данное обстояние этого «*Я*» и рассудка; в такой постановке психология является наукой вполне эмпирической, пытающейся отстоять свое право на автономию; она ощущает себя как боевую задачу времени; она опирается на самый факт стояния «*Я*» в сфере души ощущающей. В других сознаниях душа ощущающая есть чувственно изживаемый материал для рассудочного формирования этого материала; здесь «*Я*» касается, так сказать, души руками рассудка; в таком освещении самая «*душа*», как предмет науки, есть *опыт* среди прочих опытов; и поскольку критическая разработка наук об «*опыте*» всякий опыт понимает как опыт «*чувственности*», взятой в смысле чувственного ощущения, зависящего от органов чувств, постольку самая психология оказывается зависимой от физиологии, последняя же — в цепи других биологических и физико-химических наук; так развивается стремление самосознающего «*Я*» осознать свою работу внутри души ощущающей, в уточнении

самих принципов научной методологии; в этом *стремлении* самая сфера эмпирической психологии есть ответвление сферы естествознания, в частности биологии; анализ души ощущающей ставится в зависимость от анализа самого ощущения; это последнее — от раздражения; так «*психология*» становится в 19 веке наукою о бессознательных телесных функциях; и тут мы присутствуем при очередной аберрации: Ариман вдавливает вышележащее (душу) в нижележащее (тело); переживание в переживающий телесный орган. В другом направлении развивается потребность в выработке метода работы над душой; самосознающего «*Я*» средствами рассудка в выработке особого рода логики, могущей вскрыть отношение между мыслью и чувственным ощущением; и эта нового рода логика в противовес логике аналитических a priori схоластики и синтетических a priori более позднего времени (характеризую эти два устремления терминами Канта) складывает логику синтетических a posteriori, или так называемую *индуктивную логику*, представленную позднее в культуре истекшего века Джоном Стюартом Миллем, Уэвелем и т. д.; в этом последнем стремлении самая философия как автономная сфера рассудка с в центре его стоящим принципом «*Я*» есть, так сказать, испарение под ней лежащей сферы; «*Я*» и рассудок показаны вклеенными в ощущение, переживаемое мозговым центром; самая логика здесь только фикция мозговых функций; и все вопросы философии разрешаемы в одной главе физиологии: в физиологии головного мозга.

Очередная аберрация ариманических сил!

Философия к середине столетия, так сказать, снимается с очереди; она де сложение данных научного опыта в известной системе; в отыскании системы наук,— суть философии; философия есть лишь идеальный каталог в расположении знаний; в этом суть позитивизма; задания «*позитивной*» философии, этого винегрета научных понятий, тянутся до последней четверти века в том влиянии, которое оказывают Огюст Конт и Герберт Спенсер на наших до мозга костей ариманизированных отцов.

Очерченные задания и новые виды аберраций этих заданий приносит с собой 19 век; они — следствия прохождения самосознающего «*Я*» сферы души ощущающей,

углубления ее в эти сферы, вызванного необходимостью по-новому ее проработать.

И невольно вспоминается аналогичный период работы «*Я*» над душой ощущающей в линии нисходящей первых веков: присутствие сил самосознающей души разительно меняет период вторичного погружения; не трудно видеть, что «*синкретизму*» александрийского периода в 19 веке соответствует по-разному ширящийся фольклор и стремление к синтезу знаний, и системе наук; «*герметизм*» в его стремлении к пониманию самой астрологии, как системы панлогизма, в новой транскрипции изживается «*панлогизмом*» начала столетия, о котором мы ниже распространимся; но мифические элементы египетского панлогизма, его живое тело, мумией положено перед нами; оно ссохлось в узких задачах египтологии и археологии; вместо «*гностического*» стремления исжить мысленно тайну мифов — очередные задания сравнительной мифологии, лингвистики и истории, где «*гносис*» мифа исчерпывается в структуре его исторического генезиса, где магия слова — закон языка, и где самая «*оккультная*» тайна, мистерия становления мифа, изучается в узких рамках научно-психологического эксперимента; неоплатоники первой волны во главе с Плотиным повторены в утонченинях теоретико-познавательных изысканиях; а мистико-магические опыты более поздних новоплатоников разоблачены естествознанием и данными индуктивной логики.

Скоро все это гордое разоблачение пережитого, как вырождения мифа в мистификацию,— на рубеже 20 века себя изживает в переоценке непонятого 19 веком александризма, когда выясняется итог ужасающей ариманизации самого 19 столетия, вырождение мифа научной психологии в «*мистификацию*», подобную мистификации первых столетий христианской эры.

«*Мистификация*» 19 столетия обратна «*мистификациям*» первых веков, как и достижение 19 столетия обратно достижениям этих веков; но в «обратностях» вскрылось в 20 столетии их «*обратимость*»; и в «*обратимости*» этой открылась «*подобность*»; 19 столетие оказалось во многом подобным первым векам; оно оказалось тою же эпохою «*синкретизма*», подытоживания, ликвидации: во-первых всего периода с Ренессанса, т. е. подытоживанием 15-го, 16-го, 17-го и 18-го столетий; и в них — подытожи-

ванием всего огромного прошлого убегающей в сумерки истории: подытоживанием душевного периода развития человечества; 5-ый период оказался переработкой четвертого и главным образом третьего; уязвленный и разоблаченный «*миф*» прошлого, в нашу душу введенный, как содержание сознания, разоблачил в 20 столетии содержание это, как «*миф*» и только «*миф*».

Продолжалось углубление в толщи души ощущающей научной мысли 19-го столетия; продолжалось углубление в эти толщи так же и сферы искусства, которое вступило в берега нового века пышным расцветом романтического искусства: в музыке романтика выявила себя Шубертом и Шуманом, современниками и почти однолетками, разделенными в годах рождения границей веков; год рождения Шуберта падает на самый конец века, а год рождения Шумана на самое начало нового; и однако в этой черте,— черта, отделяющая их творчество; творчество Шуберта есть открытая и верящая в себя романтика сердца, музыка сердца, отражающего зарю, верящего в какое-то огромное начало «*иного*»; в звуках Шуберта трепет — «*уже*», «*пора*», «*приближается*»! Что приближается? Слом линии нисходящей в линию восходящую: ожидание, грусть ожидания, томление по ожиданию, то — радость уверенности окрашивает эту музыку; в Шуберте чувство есть «*вера в миф*»; и как таковая,— музыка Шуберта есть музыка оправдания мифа как нового, небывалого; и в этом он перекликается с Новалисом, у которого и образ, и мысль — миф, музыкою рожденный; здесь имеем мы факт, так сказать, нормальной люциферизации, аберрации, приближающей перспективу небесных высот, способных вывлечь человечество из тьмы декаданса. Не то у Шумана: у Шумана в самом углублении романтики чувствуется его пугающее пресуществление романтики; углубляющаяся романтика Шумана становится не романтикой вовсе, а выявлением из-под романтики просвечивающей бездны ночной, в которой «*уже*», «*пора*», надорванные ожиданием, критически разоблачают романтическую аберрацию каким-то новым началом, высвобождающимся сквозь нее; и это начало я назвал бы началом музыкального *реализма*, началом просачивания импульса, работающего под флагом музыки, до самых корней души ощущающей, сквозь сердце — в весь, так сказать, человеческий

организм, до мускулов этого организма: в Шумане углубляется и еще более реализуется, так сказать, музыкальное промышление ощущений душевных; и уже чувствуется, что на нижних границах души подстерегает какая-то бездна, которую можно охарактеризовать, как начало разрыва души в мрак ее объемлющей ночи, как расширение самого сознания в сферу бессознания, могущее окончиться катастрофою утопления сознания, чему имя — безумие; и в этом музыкальном осознании чего-то, подстилающего ощущающую душу, во что музыкой надо сойти, как во ад, *реальное* ощущение, что линия нисхождения себя не исчерпывает, что все «*уже*», «*началось*» суть иллюзия, преждевременность и люциферизм; самое осознание Люцифера, как борющегося с Ариманом и им побеждаемого и страдающего, в страданиях несущего участь самосознающего нашего «*Я*» и тем близкого человеку,— вот что приближает Шумана к байронизму начала века, вот с чего начинается его углубление «*романтизма*»; оно уже-разоблачение романтизма началами музыкального *реализма* (необходимости опуститься сквозь душу в до-душу силами самосознающего «*Я*», чтобы самое до-душевное содержание приобщить содержанию сознания, или — сознанием разорваться); романтическое сознание единственности момента и небывалости ситуации человеческого сознания разыгрывается в эманациях музыки Шумана совсем по-иному, как сознание никогда не бывшего (в исторической памяти) выхода из самой сферы души: в этом стоянии Шумана с импульсом музыки на нижних границах души с созерцанием под ними разверстых громад мрака *астрального космоса*, символа астрального тела, в которое спускаемся ныне мы,— предвосхищение своего времени более, чем на пол столетие; в Шумане может быть, в первом,— вздрог от ощущения чувства *бездны*, реально разъятой под ним, под нами, под всею культурой, под всею историей человечества (ведь она рассказ о странствии по трем этапам души),— тот вздрог огромнейшей катастрофы истории, который во второй половине столетия уже явно услышан великими нашими предшественниками; «*вздрог*» — впервые выявлен Шуманом; и, может быть, этот вздрог, первый вздрог себя упраздняющей истории, есть подлинная причина его прогрессирующего безумия: ведь рассказ о вздроге —

фон музыки Шумана; самосознание его задолго до Ницше в своих таимых корнях — головокруженье небывалого положения в истории; реального стояния над реально увиденной бездной.

Шуберт и Шуман — романтики; в них обоих есть вскрик: «Уже, *началось*»! Но у Шуберта этот вскрик означает: «уже началось восхожденье!» у Шумана же он означает: «Уже началось никогда небывалое нисхождение в никогда не виданную, в нас вперенную бездну!»

Впрочем в одном музыкальном моменте они перекликнулись; есть и у Шуберта под формою «*мифа*», вероятно им неузнанное предвестие о зимнем странствии, еще предстоящем человечеству; я разумею «*Зимнее странствие*», песенный цикл Шуберта; в песне «Weg-Weiser» словами выявлен лейтмотив цикла:

Eine strasse muss ich geben
Wie noch Keimer Kommt zurück.

Но в этом же цикле, в последних песнях, звучит тайная уверенность, что силою *Импульса Христова* — кончится «*Зимнее странствие*»; вздрог сознания о небывалом в истории нисхождения в «*мировой холод тьмы*» дан, так сказать, в скобках все же уверенность в *восхождение*: в победу неба. Звук падения вниз дан, как музыкальный предлог для музыкального разрешения в романтику восхождения; и эта уверенность, может быть,— от недостаточно реальной встречи с бездной.

У Шумана «*бездна*» — реальна; он — первый на нее натыкается; и он — в передовой фаланге жертв, павших в «*борьбе роковой*» астрального мрака со Светом Импульса; борьба с мраком разыгрывается у Шумана в борьбе заклинающего стихию страсти; «*стихия*» страсти у Шумана всюду: она подкрадывается тихо в «Jn der Nacht», она бушует в «*Крейслериане*», она — в раздвоениях сознания, в борьбе двух голосов знаменитой сонаты его, посвященной Кларе Вик.

Третий музыкальный романтик, Шопен, отстоит от Шумана и Шуберта, у которых романтическое «*уже*», различно осознаваемое в идеализме взлета и реализме падения; у Шопена нет ни на что непохожего «*уже*»: ни больших идеалистических ожиданий, ни «*реалистически*» переживаемых падений в бездну; Шопен весь исчерпывается в музыкальных исчерпаниях самосознанием

души ощущающей, могучих и так сказать нормальных; тот факт, что в период стояния самосознания в душе чувств он в сфере музыки нормально работает душой самосознающей над этой сферою, создаст из него великолепнейшего художника и художественного виртуоза; в этой норме знания своих границ он огромен и несомненно в иных отношениях совершеннее Шуберта и Шумана,— именно: в отсутствии всяких чрезмерностей; но это же в другом отношении и исчерпывает его; в нем нет чисто пророческих вспыхов звука,— ни жутко пророческих, ни светло пророческих; и от этого он — грусть, насквозь грусть, превращенная в чистый кристалл, великолепно ограненный и подобный в гранности своей музыке Баха с, конечно, существенным различием, что сфера музыкальных граней Баха есть небесная сфера, спускающаяся на помощь человеку сверху вниз и переполняющая верхнюю сферу сознания, так сказать, музыкальную голову; в прорыве плотины между сердцем и головой — водопады Бетховена: из головы в сердце, переполняющие сердце и способные сердце взорвать; у Шуберта в бассейне сердца, из середины его бьет фонтан; Шуберт, так сказать, фонтан музыки снизу вверх, раскрашенный живописью песенной программы, градацией песен, которая есть его — радуга; у Шумана — прорыв дна бассейна вниз — в чувстве гибели; и лишь у Шопена объем бассейна есть место действия и струений и переливов.

Здесь должен сказать, что музыка, как чрезвычайный импульс самосознания, как помощь свыше, прорезывающая сферы самосознания и рассудка, с 18-го столетия есть *предвестие* эры стояния самосознания в душе ощущающей; в ней самосознающее «*Я*» вне рассудочной души непосредственно работает над душой мифа; но музыка, как искусство чистого ритма и бега по времени, имеет одну особенность; она — опережает время; музыка Баха опережает почти на столетие эпоху романтики; музыкальная романтика в Бетховене, Шуберте и Шумане опережает опять-таки смежные с нею сферы культуры; в люциферическом идеализме с его «*уже*», и в упреждениях музыкального реализма Шумана; исключением является Шопен; он — вместе с временем.

Эта способность музыки упреждать, делающая и наиболее *романтическим* искусством (в классификациях

иных эстетиков) объяснена по-своему Спенсером в его «*Опытах*»: музыка по Спенсеру есть появление на горизонте души новых чувств, предваряющих новые формы жизни.

Эпоха господства музыки и власти ее во всех областях жизни есть 19-ый век, век души ощущающей, т. е. век работы души самосознающей над этой последней; и от этого-то в простомыслии музыку отмечают, как преимущественно «*Искусство чувств*»; в этом ее популярность; и — кажущаяся «*доступность*»; здесь смешивается объект музыкальной переработки с работающим субъектом; субъект музыки — безóбразно себя сознающее содержание самого центра «*Я*» как духовной жизни; содержание сил, строящих музыку, в этом смысле наиболее оккультно; музыка есть воплощенный эзотеризм жизни духа в гуде своих экзотерических обнаружений; чувства — сфера экзотерики музыки; ее эзотерическое ядро — работающий над чувствами самый Дух самосознания, в самосознании еще не вскрытый и некогда его сложивший; как таковой, дух музыки отражается во-первых — в самосознании, во-вторых — в силах самосознания: в мысли самосознания, в критических силах самой способности рассуждения; поэтому невскрытой еще сфере музыки, этому Моисею с занавешенным лицом, ближе и свойственнее музыкальная мысль, чем музыкальное чувство; чувство является лишь объектом сложения, инструментом музыкального действия; и поэтому слова «*чувство музыки*», или «*музыка чувств*» — непроизвольный и весьма наивный, вполне понятный и по своему оправдываемый «*символизм*» речи.

Гегель, Кант, Гёте, суть души, которых судьба за столетие в знаках концепций по-разному выявить судьбы культуры: они родились в 18 веке; их действие явное (Гегель и Кант), или скрытое (Гёте) есть век XIX-ый; их осознание — наш век.

По-новому Гегель, Кант, Гёте встают перед нами.

Гегель

Три личности совершенно особенно окрашивают 19-ый век, сопровождая его в целом ряде явлений, или рожденных; все три личности рождаются в 18 веке, они — суть души этого века, и вместе с тем души, свой век перерос-

шие; они суть явления реставрации, каждый по своему; и вместе с тем каждый из них по своему и — революционер; в них выявлены и чрезмерно напряжены ненормальные накипи нисхождения; но и прекрасные работы Импульса в нисхождении в них налицо; и при этом — столь поразному все это в них представлено; одна личность рождается на самом переломе 18 столетия; Гёте в 49-ом году; две другие отстают от нее, так сказать, вправо и влево приблизительно на четверть века, рождаясь в 24-ом и в 70-м; каждая начинает свою сознательную работу над веком уже во второй половине, становясь сознательным «*Я*» приблизительно к 50-му, 75 и 95 году. Кант, рожденный в 24 году и Гегель, рожденный в 70-м — что общего между ними? Вся мина их, весь жест мысли — о разном; всеохватывающий и все понимающий рассудком Гегель, распростерший поле своей работы над логикой, над эстетикой, над историей человечества; старающийся разобраться в своем окружении вплоть до оценки теории цветов Гёте, столь непонятой современниками; и — отвернувшийся от истории, истории философии в своих логических заданиях Кант (заданиях) узких и глубочайших; всеми понятый в 19-м веке, можно сказать, чрезмерно понятый Гегель, и — в 19-м веке в ореоле Гегеля померкший, забытый и в сущности никем не понятый (во 2-ой половины 19 столетия), в сущности ничего конкретно не понимающий Кант, как бы отворачивающийся от явления Гёте на горизонте истории, какой-то обособленный, чудной: обособленность Канта впоследствии послужила поводом к парадоксам, подобным Ницшеву: «Kant wurde Jdiot».

В первой половине 19 столетия разительно процветание гегельянства во все стороны — вправо, влево, вверх, вниз: гегелианцы революционеры и гегелианцы контрреволюционеры, историки, философы, теологи, общественники, эстетики, критики, идеалисты, материалисты, пиэтисты и атеисты; всех их связал, так сказать, Гегель вместе; всех заранее, так сказать, объяснил до появления их на свет; объяснил,— а может быть,— съел; и все они в гегельянстве своем бегут друг от друга,— кто — в монархизм, а кто — в социализм; славянофилы и западники — клянутся Гегелем; Бакунин и Маркс считают Гегеля в основе своих воззрений; и все же Маркс вытуривает Бакунина из 1-го Интернационала: опасный со-

сед! Все эти грызущие друг друга личности, сгрызают Гегеля без остатка; Гегель, как Хронос, пожирающий своих детей и в итоге пожранный ими,— что-то это уже походит на фикцию, что-то это уже слишком тонко (а где тонко — там рвется), что-то это уж слишком походит на фокус, престидижитаторство, подвох; в чем и обвиняет Гегеля Шопенгауэр; «*все*» из ничего и ничего из «*все*»; мне нет времени здесь остановиться на философской критике Гегеля; но я отсылаю к многообразным критикам Гегеля; они часто сходятся в величайшей оценке Гегеля, его всеохватных стремлений, его ловкости в рассудочном объяснении фактов действительности из понятия, в результате чего действительность, понятая как материя, объясняет понятие как продукт... товарного производства; очень многие из передовых умов Европы начинают ощущать какой-то *кислый вкус во рту* при самом упоминании звука слов «*философия*»; и это «*кислое*» отношение к философии длится десятилетия; были до Гегеля великие умы: Декарт, Лейбниц, Кант, Фихте; великолепно мыслили; — и — не набивали оскомины; Гегель мыслил лучше их всех; лучше всех все всем объяснил; и в результате, должно быть, переобъяснил; переобъясненная философия стала... не философией видно, вызвавши бег от себя и становясь — у русских славянофилов своеобразием свойств русского народа, а у западников — «*никчемностью*» этих свойств; у монархистов — «*идеей*», оправдывающей «*автократию*» действительности в виде необходимости самодержавного «*монарха*» (придерживался же будущий анархист Бакунин подобного взгляда, им вычерпанного у Гегеля), а у социалистов — «*материей*» товарного производства, оправдывающей скачек в свободу — от себя самое; «*странная философия*», которая вплоть до 20 века себе верна, объединяя необъединимое и объясняя необъяснимое; как, например, примирить Плеханова с Штейнером, а — оба сходятся в оценке Гегеля: и Плеханов, и Штейнер в контурах диалектики Гегеля видят правильный теневой контур в понятиях, первый — диалектики *экономики*, второй — *духовной метаморфозы*.

Что это — пустота, или же всенаполняющее содержание: «*пальцем в небо*», иль — «*пальцем в точку*»? Шопенгауэр, рассерженный этим всем, отругивается: «Шар-

латан!» Но — Шопенгауэр уже забыт в 20-м столетии; и в этом же 20-м столетии появляются неогегельянцы, по-своему несущие Гегеля, по своему его воскрешающие: в Италии — Бенедетто Кроче, в России — Ильин; Малармэ, зачинатель французского символизма, грозится его объяснить в духе Гегеля еще в истекшем столетии; русские коммунисты образуют кружки для изучения Гегеля, а германские антропософы в иных оформлениях открывают себя в Гегеле.

Чего, собственно говоря, он хочет всем жестом своего философского выявления?

В духе нашего рассмотрения истории культур, в антропософском вырельефливании задания гегельянства,— Гегель есть важный момент в важном моменте истории души самосознающей, когда она, эта душа, в центре стояния своего в душе рассуждающей вместе с этой душою, так сказать, треснула на две части; явление этой трещины, как мы выяснили, в ариманизации в различных слоях души; ариманизация 17-го столетия, вклеившая, так сказать, самосознающее «*Я*» в сферу рассудка, превратила зависимость рассудка от самосознающего «*Я*» в обратную зависимость «*Я*» от рассудка; и это ариманизированное «*Я*», субъект рассудка, стал выдаваться в первой половине столетия как рассудочный разум растущего и обнаруживающего все большие опустошения в сфере новой философии рационализма; и пока происходила ариманизация, склеротизация артерий мысли, линия углубления работы самосознающего «*Я*» опускалась в нижележащие слои души рассуждающей, пограничные с душой ощущающей; склеротические выше лежащие пласты, не обладая жизнью, застыли в косности; и произошел разрыв души рассуждающей пополам; остаток души самосознающей в рассудочном облечении продолжал спуск в нижележащие сферы, выпрямляя себя в музыкальном импульсе эпохи сентиментализма и романтизма; в середине души оказалась растущая пустота; ариманизация душевных низших слоев являла картины сенсуалистической действительности; осязаемость *бытия* во всех видах противопоставляла себя неосязаемости рассудочного Разума; две борющиеся души оказывались на периферии растущей душевной ямы; одна — очерствлялась; другая — сенсуализировалась; две философии себя про-

тивопоставляли: рационализм, эмпиризм; проблема, над которой стоял Кант и которую разрешил в высшей степени критически, но в высшей степени немузыкально, *неромантично*, сказал бы я, после Канта становилась объектом разрешения романтических философий Фихте и Шеллинга по разному разрешавших проблему немузыкальности Канта (но не проблему его «*критичности*»); Фихте пытался дать картину философии самосознающего «я» в сфере «Я» ощущающего; но эта картина его — отражение того, что происходит в нижней половине расколотой души в зеркале верхней ее половины; он дал не философию живого и самосознающего «Я», которую живо он ощущал, но философию «*субъекта*»; и оттого-то его философия есть субъективная философия, философия рассудочного субъективизма, лишенная критической мощи Канта; она — не действительность «*Я*», не живое его бытие, а, так сказать, зеркальное отражение на внутреннем выгибе купола здания (отражение) поверхности «*пола*», где бытие субъекта в действительности опыта, Фихте не вскрытое,— пол, а бытие самосознания, Фихте тоже не вскрытое — плафон, и только плафон; между ними же — воздух: и этот ничем не оформленный воздух, невскрытое Фихте место его философии; в этом воздухе, освещенном светом, пустом, ведь должна была обнаружиться связь жизни с мыслью; и оттого-то «*пол*» Фихте, или 1/2 субъекта, оказывается в философии Шеллинга объектом, а «*плафон*» — субъектом; пустое пространство наполняется «*философией тождества*»; это место — субъекто-объекта, внутри которого заводятся мифы, рожденные духом музыки, которому внимал Шеллинг, и который вызывал к жизни свои романтические приведения; их Шеллинг учился видеть в кружке поэтов (быть может его и выучивали практике духовиденья братья Шлегели); как бы то ни было: «*философия Откровения*», сколько бы она ни таила правд мистически узренного,— не философия эпохи души самосознающей, в которой логика и теория знания суть единственные иглы, сшивающие материал познавания в костюм системы; музыка, давшая облачко философского испарения,— да, философия — нет.

Так рассудило 19-е столетие; может быть, сурово, может быть и неправильно; но была логика в этой суровости по отношению к Шеллингу, сшившему царское

платье для самосознания и вызвавшему восхищение перед царским платьем, до... первого вскрика первого «*безобразника*»: «На царе — платья нет». И все тут увидели вместо царского платья — дух музыки и только музыки в оболочке мифообразований.

Пустота между двумя половинками души (под формой субъекта и под формой объекта) осталась так-таки незаполненной; это рассудил Гегель.

Тогда он отыскивает теоретический центр в чужой пустоте; и далее он пытается его сделать — штопальное иглою, сшивающей разрывы души; до него Кант, вскрытием жизни суждения, неблагодарным анализом суждения выкристаллизовал понятие, как атом логики; и это *понятие* становится иглой Гегеля; Гегель как бы бросает неблагодарное занятие отражать пол плафоном и плафон полом; он как бы сосредоточивает свое внимание ни на том, что осталось цельным в вышележащей сфере «*субъекта*», ариманизированного самосознающего «*Я*», ни на том, что осталось цельным в нижележащей сфере души ощущающей, ариманизированной в объект; понятие, как ни «*субъект*», как ни «*объект*», понятие, поставленное в центр души рассуждающей в точке, где оно стояло у *Сократа* в четвертом культурном периоде,— вот что делается новым исходным пунктом для Гегеля; и это философическое возрожденье понятия, как иглы для сшивки прорех века, создает из Гегеля величайшего реставратора; он как бы выкидывается из своего времени в век Сократа, по-новому вглядывается в сократический метод, и начинает им действовать из пустого центра, из места трещины; при этом в открытое им *понятие* пытается он вдохнуть *даймонический голос Сократа*, подставляя под него Разум и разумея под Разумом Духа, но переживая в Духе дух времени, музыку; так непроизвольно омузыкаливая самую казалось бы немузыкальную точку, ту точку, которая ужасно не музыкальна в Канте, он подслушивает в жизни понятия — «*мистерию*»; и открыто о ней заявляет в своей «*Феноменологии*». Гегель пытается изобразить из центра пустоты, куда он взвесил понятие, свою штопальную иглу,— жизнь этого в мистерии самораскрывающегося пункта при помощи Сократа, т. е. в конкретно диалектическом методе; он объявляет для этого обе половины души, т. е. влип в

рассудок живого «*Я*», или рассудочный разум (субъект Фихте) и влип живого «*Я*» в ощущения бытийственности (объект) — тенями, отбрасываемыми понятием: у понятия появляется его противоположное и противоположное противоположностей; «*игла*» начинает сшивать половинки расщепа; и то, что так пленило самого Гегеля и так пленило поклонников Гегеля, находивших в *законе диалектического развития*, все, что им угодно (диалектику экономических отношений к диалектику обнаружений всеединого Духа), есть перенесение музыкальной тематики в сферу рассудка, омоложенного музыкой и ставшего аллегорией ритмической действительности, той же темы в вариациях, которые чреваты четыре столетия нисхождения самосознающей души.

Загаданная Ренессансу загадка понять тайну, «*индивидуума*», как символа невскрытого Духа, многообразие, неисчерпаемо варьируется в эпоху души самосознающей; как сочетать множественность личностей с единством «*индивидуума*»: вариация художественного разрешения 15-го столетия этой темы есть разрешение в композиции (в пространстве); позднее оно же отображено драматургией Шекспира в образе «*типа*»; в физике оно выявлено «*принципом*» 17-го века; в биологическом *трансформизме*,— законом метаморфоз особей; в музыке *тема в вариациях* есть, так сказать, квинтэссенция всех выявленных временных метаморфоз, предполагающих бытие противоположностей в некоем целом, причем все равно, есть ли это целое — *понятие*, изживающее свое бытие, как дух и материя, как *единое* и *множественное*, как *особь* и *идея*, строящая ее, как *тезис* и *антитезис*; все попытки и все усилия четырех столетий — в образовании различных эмблематических моделей, очерчивающих сферу загаданного и положенного; причем, должно заметить, что загаданное, и положенное позднее, как сама загадка, снявшая с себя образ, есть загадка *музыки*, ставшей с середины 18 столетия посередине души; в факте музыки, не непосредственной данности и непроницаемости, в ее действительности и вместе с тем в неосязаемости ее царства, в ее действенности и безрезультатности, в событийности без фактов и в фактах без событий — максимум воплощения духовной действительности в действительность себя ощутившей самосознающей души.

Гегель же заставляет понятие в вскрываемой им мистерии понятий быть музыкальной темой, изживаемой в диалектических вариациях; и им созданную, новую эмблему музыкального ритма, рассудок,— превращает он в средство истолкования действительности; и все сферы действительности, как объекты приложения к ним диалектики, начинают отбрасывать свои тени ритмически, что дает возможность Гегелю указывать на гармонию и на ритм пропорций своих тенеобразований; закон диалектического развития, закон рассудочной ритмики по Гегелю есть как бы ритм самого ритма: истории, логики, действительности, понятия, бытия.

Имитируя дух музыки, теневою иглою своей зашивает Гегель трещины века и так заставляет нас верить он, что этой *тенью* своей их зашил; мы же, слушая ритм музыкальной эпохи и видя, что фокусник этот шьет, следуя ритму,— мы верим, что шьет он — действительность; он же лишь делает вид, что — портной, усыпляя внимание сном о себе как Сократе, пришедшем из глубины веков разрешить все вопросы. Когда сон проходит, все сшитое Гегелем,— рвется по швам; но поскольку оно в преломлениях разных по-разному носит печать ритма века, поскольку дух музыки, Импульса, мощным разливом вструился в градации многих конструкций, пульсируя в материализме и в идеализме,— постольку везде открываем «*герр Гегель*» седлавший рассудком *Пегаса*, дух музыки скрывший попоной коня, отовсюду кричавший: «Смотрите,— вот, вот я летаю: отсюда, оттуда! Как много нас Гегелей: вот я; и — вот».

Удивляемся: идеализм — это Гегель; и Гегель же — материализм; экономика — он; теология — он; монархизм, социализм, анархизм — Гегель, Гегель и Гегель.

И наконец, вырывается вздох: «Философия, ах, надоела». Наверное, и во вздохе том,— он же.

Без шуток: мы вовсе не собираемся здесь умалить все значение Гегеля, отобразившего в диалектическом, рассудочном контуре метаморфозу сознаний, культур, эпох, знания в немой эмблематике ныне еще не раскрытого духовного смысла; открытие этого смысла,— эпоха, к которой придем еще в будущем мы; в уловлении ритма, которого одна из теней даже... даже рассудок, велик импульс Гегеля. Импульс же этот, объявленный некогда

многими истинным возрождением духа, есть жалкая обезьяна, пародия Импульса жизни: гримаса на нем.

Гегель есть реставратор 4-ой культуры, души рассуждающей,— в 5-ой увидевши, что обстоит дело плохо с душой философии, трещину давшей, зовет он из дали веков тень рассудка сократиков; с помощью их создает новый выкидыш музыки: новую тень ее; новою тенью, отброшенной музыкой, штопает дыры.

Хитрейшая реставрация мысли подсунута как революция мысли: рассудочный Наполеоник оказывается хитрее Наполеона; гром лейпцигского сражения, в котором надламливается себя реставрирующий Наполеон, слышит Гегель (оканчивающий «*Феноменологию*») из открытой форточки Лейпцигской квартиры своей; гром поражения становится в форточке громом победы, или шествием нового «*Наполеоника*» в Наполеоны от мысли; годы же томления Наполеона, брошенного на остров Эльбы средь волн, суть воистину годы начала завоеваний «*наполеоника*» Гегеля; один, выдвинутый революцией, в диалектике исторических судеб трагически гибнет, как реставратор империи, в путанице им честно изживаемых аберраций; и — как он прекрасен! Другой, выдвинутый реакцией; диалектикой своей рассудочной лжи, воцаряется в царстве мысли революционером, в честной путанице его пылко воспринимающих голов; и — все, что угодно он: понятен, заслуживает удивления, как тень тени правды.

Но, он — нет: не прекрасен; омузыкаленный рассудок его есть предмет удивления, как... предмет кунсткамеры, где показываются «*дивы*» натуры, как например играющий на скрипке ночами безрукий артист; или,— как играющий на кастрюлях повар; и — мелодично играющий; но мы предпочитаем кунсткамере картинную галерею; и игра на кастрюлях, пускай бесподобная, все же еще не мотив для того, чтобы повара сделать первой скрипкой оркестра.

Реставрацией в Гегеле называю я возвращение от рояли и скрипки к

...кастрюле; в истории человечества мы видим обратное: сперва бьют в кастрюли, во что попало; потом уже только слагаются, и с каким усилием — скрипки.

Назидательно в Гегеле то, что и *кастрюля* в известных условиях есть инструмент: и в рассудок вдуваема музыка.

Гёте

Двадцатилетием ранее в мир рождается Гёте (в 49 году), осуществитель другой реставрации, но — какой прекрасной; и какой пышной; реставрации, которая во всем своем опрозрачненном совершенстве, в лучах нашей эры становится *символом* иного, во многом еще недостигнутого будущего; пользуясь термином «*реставрация*», не забываю я, что пользуюсь им в одном только смысле; нам Гёте является многоруким каким-то; во всех сферах душевных, от самых высших, до самых низших, вытянуты его руки; во всех — он творит; и отдельные творения отдельных сфер — создают нам новые, еще не исчерпанные символы; в каждой сфере — революционен; контр-революционен — в одном: в сложении *целого* своей, Гетевой культуры, в преждевременном гармонизировании в памятник цельной культуры того, что судьбою негармонизуемо до исполнения сроков; поскольку почтеннейший Гегель не раз извлекает в нас вздох раздражения пустотою своей реставрационной попытки, постольку же реставрация Гёте стоит перед нами как переполненная свыше меры плодами культуры.

Гёте нас избаловывает щедростью своей культуры, так что нам, хлебнувши из источника Гёте, грозит опасность становиться в очаровании и миссию жизни нашей исчерпывать — в разнообразиях миссии жизни Гёте, зажить «*во Гёте*» так, как Павел зажил «*во Христе*».

И это — не преувеличение.

Гёте родился в 1749 году, то есть, как раз в теоретическом пункте трещины души рассуждающей; разумеется,— я не могу установить года «*трещины*»; она намечалась и раньше и позже в отдельных сознаниях; середина столетия, как год рождения Гёте, берется мною лишь символически; сфера той пустоты, которая ширясь, в начале 20-го века в отдельных сознаниях; становится сферой души в ее целом, была как бы яслями Гёте; мы видели, как в этом именно месте позднее уже штопал Гегель своей теневою иглой, положивши понятие в центре; но судьбою столетия вместо понятия в ясли души рассуждающей было положено «*Я*» — индивидуум Гёте; и то, чем является нам индивидуум этот в своей биографии, то, чем стоит в своем творчестве,— точно ответ на загадки, поставленные Ренессансом, о тайне слияния

6. Зак. 5156.

многих в одно, о характере отношения личного и индивидуального «*Я*»; и — вот ответ: индивидуальное «*Я*» — не «*Я*» личное, потому что личных «*Я*» в индивидууме не одно; в «*индивидууме*» — градация «*Я*»; из них каждое «*Я*» — совершенно отдельная личность, сосуществующая с другими и не в их столкновениях, не в борьбе самоистребления, не в узурпации прав одною личностью прав других, что изживалось бы в чрезмерностях эпикурейства одного из проявлений «*индивидуума*» и в аскетическом самочувствии всех других; проблема связи всех «*личностей*» Индивидуума — в композиции их лежания в целом, в многообразии графических модуляций, когда то одна, то другая персонификация индивидуума в его моральном, художественном, социальном, и даже биологическом выявлении как бы временно становится основой и исходным пунктом управления коллегии личностей, чтобы в нужный момент передать бразды управления другим; каждая личность в момент своего доминирования над другими, оправдываема «*индивидуумом*», поскольку она является непроизвольным символом «индивидуума», в таком живом узнании проявления жизни самосознающего «*Я*» сосуществование противоречий в стремлениях, противоречивость их, оканчивающаяся обычно трагически, таинственно просветляется знанием композиции в расположенье стремлений; эгоизм «*a*» оправдывается в модуляциях «*abc*» тем, что в модуляции «*bca*» это «*a*» умеет стать в подчиненное положение; то, что мы в наивном взятии называем «умением владеть собой» в Гёте, в действительности есть духовная тайна умения вскрыть точку «*Я*» в сферу «*Я*»; эта сфера построена многообразием личностей, осознанных «*индивидуумом*» сознания и воспитанных «*индивидуумом*» сознания; здесь самая проблема в противоречивости стремлений, о мотивах, вызывающих эгоистическое расширение отдельных мотивов, пресуществляется в проблему утилитаризации каждого мотива включением его в композицию всех мотивов; эгоистическое расширение личности в конкретном узнании сущности этого расширения, как расширения эгоизма до альтруизма, как умения самый эгоистический мотив приспособить к использованию его в круге своих «*двойников*», меняет проблему самой морали как долга; мораль использования продук-

тов эгоистического стремления одного из «*Я*» душевной коллегии, становится подлинной моральной фантазией; обыкновенно мы, страстно стремясь к чему-то, по удовлетворению страсти, испытываем недовольство собою; и опять-таки, самый процесс лишения себя осуществления намеченной цели несем мы мучительно; это происходит оттого, что жаждущее в нас начало «*a*», как и начало «*b*», мучительно переживающие удовлетворение, жажду — две личности, а не одна личность; и в них обеих *индивидуальности* нет; индивидуальность «*А*» или целое *a, b*, (личностей) — ни с «*a*», и ни с «*b*»; оно с «*a*», с «*b*», с «*ab*», «*ba*» (господством «*a*» над «*b*» и «*b*» над «*a*») — в одновременном сосуществовании всех вариаций противоречивого положения; в сосуществовании противоречий, связываемых в гармонию из них всех высекаемого целого.

Такого верного знания об отношении, существующем между личностью (верней «*личностями*») и индивидуальностью не было у «*индивидуалистов*» эпохи восстания *индивидуализма*; они сливали личность и «*индивидуум*» в себе от незнания других своих личностей; отсюда неумение справиться с многообразием круга заданий; отсюда же и срывы в проблеме понимания личной жизни, как сотворения Индивидуума куполом, воздвигаемым кру́гом колонн; отсюда — стремительность люциферизации; и перегиб Возрождения из высшей точки его в линию развертывания во времени градации личностей; тема «*индивидуума*», понятая как композиция, как целое многого, стала темой разверстки во времени: многого в целом,— как в типе, как в принципе, как в диалектике, как в трансформизме (особи в роде), как в музыкальной теме, данной в вариациях.

Все это вариации одной темы: вариации Индивидуума, себя изживающего в гармонии сосуществования, роста и утверждения в себе коллегии «*Я*».

Живое, конкретное, самосознающее «*Я*» — таково: и в таковом его изживании оно — медленно одухотворяется.

И таково оно в Гёте.

Удивительность Гёте в том, что нет Гёте в Гёте: есть многие Гёте: Гёте-ученый и Гёте-художник; романтик и классик; физик, зоолог, ботаник, метеоролог, поэт, драматург, философ, во вне открытый и вместе замкнутый, себя берущий в руки и безрассудно себя отдающий: Гёте

на коне, встречающий себя самого на коне в более позднем периоде (смотри факт биографии), танцующий с крестьянками, и измеривающий глазами явления воздушной атмосферы, как опытный метеоролог; Гёте, корыстно потворствующий страстям, и Гёте, бескорыстно рисующий последствия такого потворства в приговоре над эпизодом из жизни Фауста; Гёте скольких еще противоречивейших ситуаций,— есть *индивидуум* в личностях; он — самосознающее «*Я*», изживающее конкретное многообразие свое не в системе *китайских теней* гегелевой диалектики, а в мистерии жизни, в мистериях всех своих жизней, пережитых в одной жизни.

Та же широкоохватность, как в гегелевом рассудке; но широкоохватность гегелева рассудка есть фикция действительности в понятиях; а тут — действительность «*Я*», проявившего себя, как творца своей жизни и отложившего вокруг себя реальнейшие продукты культуры: лучшие песни своего времени; лучшую мистерию-драму, лучшие открытия и лучшие понятия,— понятия, до которых никогда не поднимался Гегель; действительность одного человека, развившего вокруг себя магию избирательного сродства и сросшегося в целое круга людей, к нему тянувшихся из всех стран Европы, где Шиллер, Гегель, молодой Шопенгауэр, наш Тютчев и прочая, прочая, прочая в парадоксальных сплетениях воистину образуют церковь культуры, движимую духом единого — «*духом Гёте*»; они разносят дух Гёте, как некогда разносили дух Христов; «*гетизм*»,— дух культуры — не есть *учение*, или система образов, или система морали, или религии; он некое целое,— дух, святой и живой, окропляющий своим импульсом многообразие импульсов; Гёте, лично как бы просунутый во все страны, живо интересующийся в Париже борьбою Жоффруа Сент-Илера с Кювье, как будто он сам Жоффруа Сент-Илер, в Англии интересующийся Байроном и вместе с тем сопутствующий в Кенигсберге мысли Канта; Гёте, посылающий нашему Пушкину в подарок перо и едущий в Сицилию лично проверить деятельность Калиостро,— вот поистине живая иллюстрация к тому, что есть модуляция личностей *a*, *b*, *c*, *d*, в их целом в «*A*» индивидууме; и когда модулируем мы отвлеченно тему с вариациями, как *abcd*, *bacd*, *cbad* и т. д., то ответ конкретный на то, как понимать в жизни «Я» ком-

позицию модуляций,— ответ конкретный — жизнь Гёте; и когда наивно себя вопрошаем мы, в чем изживала себя пресловутая «*уравновешенность*» зрелого Гёте,— ответ конкретный: прикоснитесь не отвлеченно к Гетизму, займитесь вдумчивым разглядением этой жизни в биографии ее творений и в творении посредством них себя,— вам ответит не отвлеченное понятие, а конкретная атмосфера, нигде не изживающая себя в *отдельности* и все *отдельности* овеивающая: и атмосфера та — «*мудрость*».

Опять-таки: когда мы говорим, что самосознающее «*Я*» определяет себя в работе над душою рассудочной и над душой ощущающей, как неких *a*, *b* то под этим подразумевается не только «*a*» или «*b*», но «*ab*», «*ba*», взятое в аспекте «*a*», или «*b*» и т. д. Когда мы приходим к заданию рассматривать процесс облегчения самосознания в сферу души рассуждающей, в сферу души ощущающей, в сферы касания этих сфер, то под формой рассудка, то под формою чувства,— вся сложность обнаружений самосознания, как градации сознаний вокруг единого центра,— пред нами: и — все трагедии аберраций, падений четырех столетий — встают.

И вдруг в биографии Гёте, в композиционном разрешении проблемы антиномичности в сознании «*Я*» многих «*Я*», в творениях Гёте, то образами искусства, то образами идей, рисующих нам суть этой композиционности — четыре столетия (15, 16, 17 и 18 век), как бы заворачиваются вокруг Гёте, как круг времени, из центра которого «индивидуум» в лице Гёте, как бы из времени вышедший, излучает радиусами лучей свои конкретные ответы; и пустота душевного центра становится переполненностью, а фиктивный синтез становится фактически почти разрешенным.

Эта удивительность Гёте, в творчестве своей жизни как бы разыгравшего жизнь четырех действий мистерии Нового времени и *почти* исчерпавшего преждевременно задания эпохи самосознающей души — от отсутствия в нем ариманизации и от умения во-время отделаться от некоторыми навязываемой ариманизации; задания «*индивидуализма*» 15-го столетия, выдвинутые гениями, Гёте разрешены, или — почти разрешены; «*личное*» понято Гёте как круг личностей; «*индивидуальное*» как проблема гармонизации.

И Гёте понято, что индивидуальное «*Я*» есть Дух, но — Дух конкретный, а не абстрактный Разум 18 столетия; в противовес учению о рассудочном Разуме рационалистов, но и в противовес учению Канта о фиктивности теоретического Разума, Гёте развивает учение о Разуме, не охватываемом рассудком, но схватывающем рассудок и заставляющем этот рассудок в становлениях своих форм, в метаморфозе их, быть верным зеркалом Разума, творящего свои духовные образы, изживаемые позднее образами рассудка и наконец образами мира чувственного, так что линия чувственно изживаемой метаморфозы (биологический трансформизм) лишь одно из отображений духовно переживаемой действительности, кругами спускающейся в конкретное «*Я*» и ширящейся вновь под «*Я*» в разбегающихся кругах демиургического творения действительности культуры, пересоздающей природу.

Идеи здесь явлены сущностно; и явление — вырастает из них — сперва, как конкретно переживаемое «*Я*» индивидуума, потом как прототип, потом как тип, как организация, как организм, как биологический организм, как профеномен, как просто природный феномен; такая градация явлена Гёте в учении о многообразии кругов объяснения, ширящихся из индивидуума, как *гения* («*гениальное*» по Гёте есть сфера этого круга), в религиозных, моральных, психических, органических, физических и механических оформлениях; и все эти круги пересекаемы в *целом их*; и это целое, конкретное целое, как колорит переливов их, и как жизнь импульса; Гёте рисует нам новую оптику как удивительнейшую и до сей поры понятую превратно науку духовную, где свет физический выявлен из эманаций конкретного духовного света.

В Гёте впервые, быть может, намечены вехи *духовного* знания 20-го столетия; он — первая ласточка обнаружения конкретного духа вместо абстракций конкретного Духа; «*конкрет*» мысли Гёте о Духе — Дух Гёте, Дух, Дух, глянувший в «*индивидуум*» Гёте и в нем отразившийся, словно в зеркале.

Странно,— разглядывая фигуру Гёте в ее творческих обнаружениях, точно присутствуешь при действии озарения личности «*Святым Духом*». В Гёте подслушивается Евангелие святого Духа, как бы гласящего, что сфера церкви Его есть отныне — культура.

Но тут же и обнаруживается, что эта культура Духа в Гёте как бы не знает Христа; она сторонится не только всех видов «*христианизирования*»; она сторонится во многом и самого христианства; ей как бы ведома сфера Отца, из которого Дух исходит, вне сферы Сына, вне «*Импульса Христова*», распявшего нас на кресте истории, на кресте падений пути.

В сфере «*гетизма*» мы стоим охваченные впечатлением, что тут «*нет промахов*», потому что самые «*промахи*» Гёте и «*страсти*» Гёте представлены в диалектике их разрешений; и Гёте нам выглядит безгрешным в грехах, Гёте гласит устами своих ангелов:

Wer immer strebend sich bemüht,
Ven Können wir erlösen.

И в «*Фаусте*» нам показана драма четырех веков падения «души самосознающей» от точки принятия импульса (Фауст, слушающий пасхальное пение ангелов в начале «*Фауста*»), его выводящего к жизни, через грехопадение отдачи себя Ариману, подсунувшему в Мефистофеле Фаусту пакт, отчего *импульс жизни*, столкнутый вниз и приклеенный тотчас же Ариманом к нижележащей сфере чувственности, изживается Фаустом в соблазнении Гретхен и в роскошествах Вальпургиевой ночи; в процессе дальнейшего схождения Фауста до мрака матерей, откуда он выводит Елену Прекрасную, чтобы жениться на ней, имеем мы все тот же рассказ о трагедии нисхождения человечества, гонимого по векам от высей самосознания до сумрака исчерпывания пластов души ощущений, где Фауст, ослепший, схвачен Лемурами, ариманическими существами, и куда спускается Ариман за душою веков; «*Фауст*» — тип типов и принцип принципов; «*Фауст*» — тема самосознающей души в вариациях времени: тема с вариациями; здесь история становится биографией одного индивидуума, а «*двойную душу*» этого индивидуума — положение самосознающего «*Я*» в сфере личного «*Я*», изумительно верно определил Штейнер: в фаустовской душе столкнуто противоположение Парсифаля и Амфортаса; Фауст — борьба в нем срастающихся Парсифаля и Амфортаса.

Но «*трагедия*» гибели Фауста оканчивается мистерией прославления Фауста, рожденного младенцем в небо,— Фауста вырванного из когтей Аримана и быстро

вырастающего под лучами Вечной Женственности, Софии-Премудрой, показывающей свои тайны в голубой сфере. Опять-таки с изумительной прозорливостью Штейнер указывает, что и аспект Фауста в будущем явлен в последней сцене; это — доктор Марианнус, мудрец, Индивидуум самосознания, ставший *Манасом*.

В Гёте — нет *Манаса*; но *Манас* просвечивает сквозь «*Индивидуум*» Гёте, как бы подошедшего к границам Манаса самосознающим «*Я*» — в линии работы «Я», из середины души — вниз, до нижних слоев души ощущающей и потом в линии от границ этой души с астральным телом вверх до границ самосознания с «*духом*», границ, не достигнутых и гениями Возрождения, границ, не достигнутых культурою и в наши дни.

Но крестный путь души самосознающей не исчерпывается дохождением до нижних границ души, и не исчерпывается дохождением до границ конкретного духа; этот путь в прободении нижних границ, в выходе из душевной сферы, *в гибели самой души*, для восстания ее в духе.

И высоты, увенчивающие пятый период, не исчерпываются границами «*Я*» с духом, а прободением «*я*» самих этих границ; «*мистерия*» окончания пути исторического Фауста не «*там*» и не в «*после*» смерти, а — *здесь*, при жизни; в еще бóльших муках разрыва самой истории, ее падения в «*бездну*» (понятие исторического пути в нас все еще ведь понятие, связанное с историей становления души); в катастрофических катаклизмах, которые отвергал Гёте, свершится в нас наша смерть в «*здесь*», и в катастрофическом подъеме из царства необходимости в свободу; катастрофу подъема опять-таки отрицал Гёте; она свершится,— в «*уже*», в «*пора*», в «*началось*» романтики; но это уже не будет «*романтикой*»; «*романтика*» — упреждение сроков; Гёте, так мудро разоблачивший в себе душу романтика, и так мудро ее преодолевший; не разоблачил и не преодолел в романтизме таимой под всеми люциферическими *масками* искры «*Христова Импульса*», из которой некогда разгорится громадный духовный пожар; видя в «*романтиках*» своего времени не упреждение сроков, как мы, а ничем не мотивированный *вспрыг* вверх, ведущий к падению *вверх пятами*, прегрубо вышутил он романтизм, попав в его больнейшее место — в зуд пола, сопровождающий «*небесное*

привидение». Он не понял, что будущее опять-таки выведет нас из достигнутой им гармонии всех трех душевных слоев, изваянных в монументальном здании незабываемого *Гетизма*, которое в наших днях, вопреки Гёте, вспыхнуло по-новому романтическим светом, став *символом* решительного поворота судеб культуры, который уже при дверях в наши дни.

И потому-то гетизм в наши дни — романтическая эмблема, а не реальная действительность; пережитой как действительность гармонически себя исчерпавшей культуры самосознающего «*Я*», отвильнувшей от своего задания сойти во ад астрального тела, как гармония, отвильнувшая от несения креста мировых катаклизмов,— так переживаемый гетизм оказывается великолепно выполненной реставрационной попыткой; и тогда он — тотчас же утрачивает скрытый в нем динамизм, отяжелевая в статику буржуазно испорченного барокко трехэтажного немецкого дома с комфортами, где верхний этаж (душа самосознающая) — оказывается лишь верхним слоем третьего сословия, квартирою миллионера, квартирой музеем, второй этаж (душа рассуждающая) — квартирой промежуточного буржуа, герра доктора философии; низший же этаж — теснотою мещанских квартирочек; в таком слишком вещественном, позитивном подходе к Гёте, сам Гёте, как «*индивидуум*» в круге «*личностей*» своих,— администратор-собственник, Фауст, под старость лет занимающийся ему не присущим заданием управлять другими — выглядит лишь «*государиком*» «*государствица*» Веймар, переоценивающего события, в нем протекающие; а второй этаж здания — Гёте = философ, иль Гёте, резонирующий с Эккерманом — в кругу ученых и методологов нашего времени — чуть-чуть Кифа Мокиевич и чуть-чуть «*мещанин*» во дворянстве; Гёте нижнего этажа, распевающий песенки о «*губках*» и «*глазках*» своей «*милашки*» (именно «*милашки*»), или томительно пересказывающий в многих песнях историю мелкого мещанина Германа и мещаночки Доротеи, в удивительно тонких, звонких и сладких стихах,— Гёте «*сентиментал*» своего, далеко = далеко от нас назад убежавшего времени. Великолепные плоды культуры его становятся слишком великолепными, тяжеловато = великолепными,— до безвкусия, до скуки, столь свойственных буржуазному укладу

немецкой души; сам Гёте в противовес сухенькой, юркой, легкой до пустоты, отовсюду выскакивающей фигурочке Гегеля, вырождается в фигуру излишне дородную, излишне одутловатую — в фигуру пивного немца, изживающего умение владеть собой в удивительном умении владеть пятью кружками пива в своем желудке.

Я нарочно шаржирую здесь образ нашего Гёте, единственного, неповторимого и «*романтического*» (Гёте, как эмблемы), чтобы в грубых и резких штрихах показать, что получилось бы вместо нашего Гёте, если бы мы стали искать не «*нашего*» Гёте, а, так сказать, Гетева Гёте; Гёте, взятого в оболочке его времени, т. е. личность Гёте, переменившую свое сословие на высшее, чтобы нести функции маленького двора и маленького театрика, к там создавшую действительно культурный центр своего времени.

Кант

Третья фигура, сказал бы я, столь же монументальная и проходящая сквозь 19-ый век, оставляя со второй половины столетия, когда он восстал, печать мощи (а может быть,— немощи?),— Кант; он становится так сказать, требовательным контролером позднейшей эпохи; он бродит по всем направлениям культуры, бессмертный Кащей, из могилы восставший, и требует, чтобы показывали ему результаты работ; он ощупывает их добротность с брюзгливою миною, без одобрения; лишь в знак одобрения штампуя *добротное* четким клеймом: «Кантиански просмотрено = перефасонено!» (Перекалечено,— может быть?).

Странно: с начала столетия Кант этот съежился, сморщился; передавались слухи о том, что сей старец, постигнутый немощью размягчения мозга, дошел до столбов геркулесовых в смысле невнятицы всякой; рассказывали каламбуры о Канте; и в них, точно в дыму, исчез старичок, потрудившийся некогда для метафизики; и повалившийся в смерть с 18-м веком своим; в это время гремели иные философы: Фихте и Шеллинг; и Гегель вываривал спешно в кастрюле своей всю действительность: пир на весь мир, не до Канта; и — не было Канта; и память о нем одно время исчерпывалась в передаче трех норм поведения, при посредстве которых приказывалось понимать добродетель как волю свободную; Шил-

лер, трубач добродетели, в звучных стихах и в умнейших речах о природе прекрасного, пел о прекрасном,— под знаменем Канта: трубач добродетели Кантовой; и создавалось у всех впечатление, что этот Кант, вероятно, юрист, адвокат в философии, или, пожалуй, он — пастор немецкий, всю жизнь проводивший в сложении «*кантов*», полезных, разумных, но — скучных; еще нам известно, что Гёте ценил его «*Критику*» способности рассуждения и возражая ему, создавал свои взгляды; а более как-то не принято было вникать в «метафизику»: ярко блистали иные известности; Кант же сел в тень; в ней расслаб окончательно; больше — ни слуху, ни духу; ходили позднее темнейшие слухи, что все, что когда-то покойником сделано было,— не им было сделано; все он у Рида украл (англичанина).

Только позднее уже, когда Гегель надолго испортил желудочки мозга людей недержанием в них философской, критической пищи, когда обнаружилась скудость поставленных на философском столе угощений (все сплошь винегреты научных понятий),— повеяло: «*Кант!*» Что такое? Из гроба он встал; материалисты недавние стали подмигивать, скромно глаза опуская, как девы, мечтающие об обрученьи с покойником: «*Кант говорит*». В физиологии органов чувств, не без очень почтенного Иоганна Мюллера, встало: «Кант!» Главное,— этот почивший старик побеждать стал сердца,— Шопенгауэром; лишь с середины столетия стал Шопенгауэр любимейшим чтением интеллигентов всех стран, дам всех стран и людей, обожавших искусство: «*Эстетикой*» (третьей книгою «*Мира*, как *воля и представление*»); все увлекались: «*роман*»,— не эстетика; для понимания же ее, надо было понять, как сложилась такая картина; и вот Шопенгауэр — стал чтением очередным; в нем же — стал оживать ветхий Кант, подрумяненный, великолепный, слиянный с Платоном и даже с «*Ведантою*» индусов: Кант — пессимист, мистик, зрящий в образах творчеств иной, лучший мир, разгрызающий в музыке быстро скорлупы вещей, приобщаясь в оккультнейшей тайне, загаданной, к «Ens realissima», к «*вещи в себе*». Так как «*вещи в себе*» захотело сознание пессимистов (А к этому времени все становились ими, уставши от прочих вещей),— то от чтения Шопенгауэра переходили и к Канту, как...

как... интереснейшему продолжению и окончанию «*романа*» с оккультными тайнами мира.

Так с Кантом свенчал Шопенгауэр: наткнулись на Канта; и — что такое? «Ничего подобного»: вместо загадочного и под формой философа скрытого йога,— какой-то крутой, неприятнейший и все разламывающий брюзга, от движенья которого в гробе (гроб новый, заказанный Канту, опять-таки «*гроб*» Шопенгауэра; ведь Шопенгауэр внес Канта в сознания, похоронив его дух); этот «*дух*»,— как открыли гроб, или вернее, как гроб разлетелся,— *сшиб с ног*; стали в обморок падать от Кантова духа,— от неожиданности, от сюрприза, что вместо мистических тайн,— примазь «*тайн*» бальзамировавшим этот труп Шопенгауэром, спавшая с Канта, как только мертвец, или вернее «*скелет*» встал из гроба, и оказался — сухим, злым, обломавшим мгновенно все зубы: «*шопенгауэринкам*», идеалистическим материалистам и даже на Канта кивавшим с сочувствием досточтимым физиологам.

И создалось впечатление — удивления и величайшего благоговения к формам чудовищным этого «*костяного уродства*», умершего при Понтийском...— простите — при Гегеле, и пострадавшего, и погребенного... не без Гегеля вовсе; второе пришествие Канта — Мессии из гроба, столь чаемого, перевернуло великие *чаянья* — просто *в отчаянье*; но из *отчаянья*, многие же из упорства понять непонятнейшую анатомию логики этой, не розы «*эстетики трансцендентальной*»,— подаренные Шопенгауэром, а «*аналитики*», т. е. того, что от всех утаил Шопенгауэр о Канте; и вот оказалось, что это-то утаенное, непроходимо глубокое, непроходимо сухое есть *Кант*; и конечно, восставши из мертвых, принес «*это самое он*», свою логику, а не эстетику,— слух, о нем переданный.

Так восстание Канта в склонение истекшего века,— или крупный скандал с Шопенгауэром, схваченным в первую голову Кантом за ухо, и вызвавший спор — «*Шопенгауэр или Кант*»: *скандал дня*,— превратил появление Канта на сцену в предмет изучения явления этого; и появился итог изучения в лозунге, в бойко написанной Otto Libmann'ом книжечке «*Zurück zu Kant*».

Этот лозунг «*Zurück*» лег в основу огромнейшей *реставрации*, или ликвидации философской мысли почти что столетия; но реставрация эта, явнейшая, в факте

отказа цепи позднейших мыслителей, в факте откровеннейшего покаяния в том, что со времени гегелевской «*белиберды*» (так казалось в то время), со времени позитивистических винегретов и материалистического пищеварительного процесса под именем мышления,— мысль 19-го столетия оказывалась без мысли; когда же пришло время ей возвратиться в себя, то и Кант возвратился.

Под реставрацией переживали открытую и себя осознавшую до конца — революцию логики.

Спрашивали себя, как могли не понять, как могли позабыть, что не спроста Коперником в мысли себя объявил этот Кант; как Коперник вращение солнца вокруг земли превратил в бег земли вокруг солнца и этим, так сказать, кверх ногами поставил всю солнечную систему, так Кант кверх ногами поставил всю логику; в трудолюбивых, упорнейших изысканиях логики a posteriori, индуктивной, и в диалектике Гегеля, изжили мы 19-ый век; оказалось, что логики обе, так сказать, проекции Птолемеевой, пережитой уж системы.

А этими логиками ведь кормились столетие; целые библиотеки были написаны, целые континенты итогов научной работы, ценнейшие факты классифицированы были в монументальных музеях-каталогах по гегелианскому плану, или плану, рисуемому индуктивною логикой; вместо обоих меж ними просунулась — «*трансцендентальная*», третья, которую Гегель и Миль и все прочие (сколькие!), в пестрой кунсткамере жизни столетия и не приметили; можно сказать, что — «*слона*» не приметили; «*слон*» — появился, взревев, отчего все музеи-каталоги позитивизма и идеализма разъялись, и в залы читальные вдруг из шкафов повалились все книги в чудовищном хаосе; Кант вызвал хаос, и тотчас же принялся «*трансцендентальною логикой*», третьей (не логикой Милля, не логикой Гегеля) перефасонивать, перештамповывать, в сопровожденье теперь уже штата чиновников от департамента Канта, в котором засел он, невидимый вовсе для взора людей, сдав работу «*окантианизирования*» — «*неокантианцам*» своим; и работа та длилась четыре десятилетия, перевалив в век 20-ый: война мировая ее прервала; и — события мира с войною вошедшие.

Факт неожиданный, Канта явление из «*кантика*» — гроба, в котором «*дух*» Канта возложен был, в сорока-

летней *деспотии* порабощения Кантом Европы, стал фактом природы культуры; «*не кантиански*» помыслить тогда означало, быть изгнанным из самой сферы культуры решением *ареопага*: все двери захлопывались перед носом; из окон культуры показывали на подвергнутого остракизму язвительно пальцем: «Он — некритичен: наивен, догматик, позитивист, мистик, материалист!» Это значило: «Варвар, усилия помыслить свои изживающий в мускулатуре лишь,— не в движении мысли под черепом». Делалось очень обидно и грустно: и хочешь, не хочешь, с Кантом согласен, или нет,— поступай в школу к Канту; учись спорить с Кантом при помощи Канта, терминологией Канта; терминология эта тогда называлась терминологией критической мысли, которую пользуются представители философии подлинной и, говоря рационально, «*научной*», каких бы воззрений они не придерживались; и последняя оговорка «*каких бы ни*» явно сражала; не сесть за детально изучение Канта, когда даже спор с ним — «*от Канта и в Канте*», когда сами термины Канта оказывались дипломатическим языком, на котором общались различия всех направлений мыслительных,— было почти неприлично.

Садились: учились:, и — «*кантианизировались*» в изучении этом, в процессе оспаривания идей Канта; и тогда получали на паспорте визу: «кантианизирован»; с этой визою даже сам спор с кантианством являл лишь одно из возможнейших разночтений; и нетерпимость «*кантизма*» сменялась благодушием, либерализмом; сосуществование «*ересей*» кантианства хранители «*кантовой*» традиции культуры — сносили; ведь все *неокантианство* оказывалось лишь собором из «*ересей*», дирижировавшим весьма интересными спорами меж представителями собора, и — спорами, протекавшими с благодушием, прямо небесным.

Наоборот,— споры с прочими, невозведенными в сан «*кантианцев*», напоминали не споры, а чтения a priori составляемых приговоров. Сам Кант, повторяю,— не видим был: встал, удивил своим видом, потрясши; прошел в кабинетик, ему приготовленный в «*кантовом*» департаменте; и там — защелкнулся (душу продумывать), в нем восседая, как некая вещь «*для себя и в себе*».

И опять о нем лично — «*ни слуху, ни духу*»: слух,

дух — пошел сильный: но души и барабанную перепонку трясли многочисленные представители кантовой церкви, все пасторы Канта,— не сам он.

Как мог он гласить? Он... был... мертв.

Оставляя пока в стороне кантианскую церковь в покое и возвращаясь к *второму пришествию* Канта в истекшем столетии,— скажем: разительнее всего в появлении Канта был факт его шествования не на ногах,— на руках, и притом объявляющего, что такое употребление верхних конечностей,— следствие «*коперниканского*» открытия Канта, заставлявшего его, Канта, стоять на руках, попирая центр *логики*, подлинной,— не Аристотелевой, Гегелевой, индуктивной; согласно традициям логики этой,— познание есть формирование чувственности, в нее вписание закона, переносимого из логической «*апперцепции*» чрез категорию во все, что есть, кроме смежно лежащих одиннадцати категорий, протянутых из «*апперцепции*»; все же иное, штампуемое познавательным актом — все, все, что ни есть (солнце, звезды, планеты, земля, по которой ходили до сей поры) — актом подобного рода — поддерживаемо; он же, Кант, попирающий верхней конечностью почву, поддерживает земной шарик, штампуя на нем тяготение земное при функции (имя рек) категорией (имя рек).

Между прочим — от этого падали в обморок; и между прочим,— от этого вывалились все книги, упав в потолки, потому что все стало — *вверх дном, вниз вершиной*.

Физиологи с Иоганном Мюллером, дух Шопенгауэра, вызвавшего знакомство с Европою Канта и вызвавшего этот скандал, все воскликнули: «Мы-то до сей поры думали,— "*что*"! На "*что*" Кант отвечал: "Дураки: вот теперь-то поучитесь вы!"»

Довольно!

Набросанный шарж отражает действительно нечто, пережитое Европой от лозунга Либмана «К Канту», до — трудолюбивейших методологий 20 века когэновской школы (или Кантовой ереси); перекувыры удивительной мысли; заставивший полагать: все, что было до Канта и все, что просмотрено в Канте в эпоху, в которой Кант жил и в которой он был так блестяще непонят,— стояние на руках, преломленное з изображенье уменьшенном и обратном разоблаченных и «*птолемеевых*» логик; канто-

ва логика, выпрямляя познание, ставила на ноги прочие *логики*, воображающие, что они опираются подлинными ногами логическими в почву логики.

С этого времени вводится в центрах культуры та логическая гимнастика, без знания которой — нет паспорта; с этого времени даже Мюллер Иоганн, а не автор*, и очень многие профессора и мыслители перевоспитывают радикально себя упражнением стояния на руках с риском вовсе не шуточным (при дородной комплекции) пасть в апоплексии.

Это ли не революция, какой не было в жизни мысли Европы, под формою реставрации имени: Кант?

Что же, собственно, произошло с появлением Канта на свет?

Ничего; в Кенигсберге скромнейший и трудолюбивейший человек, занимаясь усерднейше изучением Вольфа и Юма, оценивал правильности и неправильности каждой взятой отдельно системы, не подозревая быть может до дна, до чего самые системы типичны, до чего каждая — ариманизация — по своему — слоя душевного; в Вольфе — ариманизация Разума; в Юме — рассудка; в поднятии рассудка над Юмом, в изъятии Разума (у Вольфа тот Разум,— ненужное нарисование «*ока*» в плафоне рассудка, лишь портящее стиль плафона); почтенное, скромное, трудолюбивое дело; и — только; сам Кант просмотрел, что разъятие мыслительности в сенсуализме и в рационализме, — разъедина, рак, или трещина посередине души, а попытки связать две системы в небывало почтенный и небывало трудолюбивый анализ двух логик, сложивших последовательно эмпиризм и рационализм, уже есть открытие третьей, которую после назвал Кант «*открытием коперниканским*»; и следовательно: теория знания, им отчеканиваемая, зарождалась в попытке поправить у Юма дефекты юмизма, у Вольфа — «вольфизма»: не более.

Ни широковещательных тресков о чинке души, ни попыток к творению культуры у Канта вы не отыщите; но вы отыщите удивительное терпение в вынашивании самого метода, плана работы; вынашивал он этот план, план скромнейшей работы, всю молодость, весь зрелый возраст; читая студентам антропологию, космографию, или

* — автор учебника гимнастики.

увлекаясь Руссо,— он под маскою всех увлечений своих упорядочивал план работы; да так упорядочил, что этот план — вырос в мир; материал же планирования — сжался в ко́мик, затерянный в «Критике чистого Разума»; «Критика» есть откровенный рассказ Канта Канту о том, что он думал лет тридцать под всеми своими *очередными* занятиями; эта «*Критика*» — сжатый под прессами десятилетний дневник тридцати лет интимнейших исповеданий себясознающей впервые рассудочной мысли; ведь он приступил к написанию «*Критики*» пятидесятилетним, стареющим мужем; а начал вынашивать критику в годы рождения Гёте; в ту пору уж Гёте творил, успев вырасти; Кант же еще не творил ничего: все, написанное до «*Критики*» — случайность «*отписки*»; Артур Шопенгаýэр двадцатилетним создал первый том (основной) всей системы своей; через многие годы его ретушировал только; Кант суть умилительных и правдивейших исповеданий своей бескорыстнейшей мысли пронашивал десятилетия; и излагая,— десятилетия сжал; вероятно тома в нем спрессовывались в главы, а главы в страницы; последние — в строчки. Поэтому и язык тот под тяжелыми прессами лет, дум, очисток и переочисток в написанной «*Критике*» вышел нечеловечески сухим, скучным, косноязычным, как речь измолчавшегося и переполненного узнаниями человека, болеющего стыдливостью обнаружений душевных; он — выглядит... идиотом, похороняющим в косноязычиях скудости, в витиеватости переплетений абстрактных мысль-молнию, всей новизны этой мысли не видя и сам; слушатели, не поняв ничего, с небрежением ухватываются за случайность какой-нибудь из недомолвок, считая ее стержнем целого; «*косноязычный*» — не спорит; а если и спорит,— не слышит никто, ничего.

Так случилось с «Кантом»: он сам не вполне осознал, до чего он Коперник от мысли; и назвал себя он Коперником — аллегорически, робко: ведь принцип, открытый им, вскрытие энного количества «*коперниканских*» открытий — во вскрытии самого орудия открывания: логики открытий,— хотя бы в вопросе — «*Как возможно естествознание*»? Ведь то вопрос по масштабу вопроса,— гигантище: до этого вопроса открытия четырех последних столетий перефасонили лик Земли, мысли, сложили созвездие наук, в одной звездочке которого

слагались законы течения светил, в другой — ритм разложения и соединения материи, в третьей законы возможностей строить мосты, башни, пушки, пути сообщения; вопросы о том, как Ньютон открывал тяготение, как Кеплер сумел ритмизировать небо, как Лейбниц пришел к дифференциальному исчислению,— разрешались: «Вот *так-то* и *так-то*!» Удивлялись: «С чего это вдруг нас осыпало небо открытиями мирового значения». Но знали, компендиум значения этого очерчиваем кругами наук, сгруппировываемых в два круга: «*естествознания*» и «*математики*»; прочее все относилось к знакомому кругу, очерченному усилиями 18 столетий и названному «*Метафизика*». Здесь исчерпывалась самая способность к вопросам; и 18 столетий никто не спросил, что же это такое, что строит самые в нас круги, что живет внутри логик открытия, не как законы, которые вскрыл Аристотель, а как *способность* к законообразованию, как сила суждений, какого-то самосознающего «*Я*», промышляющая свои мысли во всех интеллектах, осуществляющая свое промышление в ряде наук; тут ответ подставлялся готовым: «*Бог мыслит*». С 15-го столетия отвечали еще: «*Я* человека такое ж оно, как "*Я*" Бога»; и вот философия, что же есть «Бог»,— разрешила ко времени Канта в одном направлении: «Разум»; в другом направлении: Бога нет: Бог это чувственность,— в оформлениях рационализма и сенсуализма.

Для Канта ответы, которыми удовлетворялись эмпирики, рационалисты — отлынивание от ответов, проглядывание всех ответов; проглядывание вскрытия самого органа в нас сложения путей к открыванию; штампом «разум», или «чувственность» мы относим невскрытые функции мысли к невскрытым трем сферам: «Естествознание, математика, метафизика». Кантов вопрос, как возможны они, стало быть: как возможны Коперники в функции открывания коперниканских небес, или Лейбницы в функции открывателей способов исчисления крючков, начинающих после выстреливать пушками новых фасонов, или висеть совершенно чудесно реальнейшими мостами над безднами; в такой постановке вопроса, как «*это возможно*» a priori ставится вопрос об открытии всех еще не открытых открытий; и вскрытие этого вопроса — «*вот так-то и так-то*», когда б удалось оно, в

сущности было бы «*откровением божественным*», но совершенно не Богом; и даже не человеком, а рассуждающей способностью, нашим рассудком; разъятия рассудка, который описывали извне лишь, без всякого подозрения, что рассудок вскрываем тем способом вскрытия, который Кант вскрыл, назвав способ вскрывания «*критическим*», вскрытое — «*трансцендентальной логикой*»; как бы во вскрытии он не ошибся, принцип возможности вскрыть что-нибудь тут ведь есть упразднение Бога, святых, интуиции, Коперников, Кеплеров, всех остроумцев, «*открыть что-нибудь*»: не они открывали, не личности, не Божество через них, а рассудок в способности манипулировать так, что в итоге манипуляций — изменение действительности, например явления «*электромагнитные*», вызванные впервые искусственно. Кант вскрыл способность рассудка предсказывать, предвычислять, повторять в малом опыте явления размахов космических (молнии, образования моделей миров каплей масла и пр.); функции «*Бога*» тем падали; Кант же с наивностью, идиотической просто, не думал о том, что он Бога разбил, с той же самой наивностью ставя вопрос гениальнейший без подозрений, что в самом уже выдвигании вопроса заткнул он за пояс Коперника в миг разрешения Коперником круговорота Земли, так что сравнение себя с Николаем Коперником — есть форма скромности, высказанная прескромнейше в презумпции «*так сказать*»: «*Я* — “*так сказать*”, как...» — заминка — «Коперник!»

Подчеркиваю: в постановке вопроса, как мыслимо образование принципов естествознания в рассудке, может быть, более гениальности, чем в разрешение самом, будь оно — правильно. Кант — разрешил; и по «своему» — т. е. односторонне, вполне «чело-вечно», а не «*божественно*» — «правильно: правильно он разрешил в человеческом, временном и ограниченном смысле».

И сам не заметил, что в миг постановки вопросов своих, он совершил революцию, выкинувшую его из вопроса о Вольфе и Юме, и даже из трещины в центре души: в том открытии он разорвался для века, в котором он жил, и ворвался в век следующий, обскакавши «*мальчишечку*» Гегеля (в прямом смысле: ведь Гегелю было тогда лет 5–6); и тут же расшибся,— убился о почву столетия, в котором открыли его; им стал... идиотом.

Уж во всяком случае в 18 веке пребыл «*идиотом*», каким и увидел его в этом веке сидящим, язвительный Ницше.

И что же случилось: косноязычие витиеватейшей «*Критики*» — прошло мимо; никто ничего не увидел, никто ничего не услышал; и Кант принялся объяснять им написанное в общепринятом стиле им взорванной логики, общей, не «*трансцендентальной*»,— объяснять в «*Пролегоменах*», т. е. посильно ронять им написанное — до уровня века; на этот раз поняли — «*кое что*» в отражение, сознательно обезображивающем и умаляющем свое собственное открытие; вот отчего в «*буклях*» века изложенное («*Пролегомены*») оказывалось переваримым постольку, поскольку скрывался в нем Кант; а когда дошли слухи о... революционности Канта-мыслителя, Кант испугался, принизился в «*кантика*»; и запел «*кантик*», старающийся вернуть протестантского Бога и протестантские добродетели (может быть сам он себя испугался!) в написанной наскоро адвокатской защите всего, чего требовали от него его власти; и Кант — адвокат, ударяющий в грудь, подпираемую императивами, с оком, взведенным под купол небесный,— Кант, в сущности сам осудивший себя, в осуждении — не то «*мученик*», не то практик, есть автор «*Практического Разума*», создавшего практику Канта: фигурка — дрожащая, жалкая; себя бичующая «*императивным бичом*»; прибежал к ней тогда благороднейший юноша Шиллер с искусством своим; и — воззвал, раздувая свою благородную, рвущуюся порывами грудь: юбилей благородства и «*практики*» Канта был справлен; Кант был пощажен: не преследуем; выпустил третью «*Критику*»; и быстро в тени сел, чтобы никто не узнал — сохрани Боже,— что он наделал.

А — Шиллер взорвался, как пробка шампанского быстрой дугой благородства и речей о прекрасном, в которых он Канта прославил; и вот как почтили прекрасную память сего «*геттингенского*» юноши:

Час настал,— и вся Европа встала,
Засветила тысячью огней,—
И отпела, и отликовала
Шиллера столетний юбилей.

Бедный Шиллер! И — Кант, бедный Кант; оба — бедные: каждый по-своему; Шиллер — наивностью ве-

ликолепнейшей личности, не разглядевший «*практичность*» практичного Канта; и Кант — променявший роль мученика, «сверх-коперниканских» размахов в условиях века, на... маленького «*адвокатика*».

Кант, появившийся через сто лет пред Европой,— конечно же не был теперь «*адвокатиком*»: был — прокурором он, вызвавшим следствие над следствием: была вынута папка истории: «*Дело Канта*».

Суть Канта в поднятии рокового, оригинальнейшего «*Как возможно*» безотносительно к способу разрешения Кантом условий возможности познавания (Кантовы «*способы*» все ж были «*способами*»,— не фиктивностями большинства философий),— суть Канта, его «*как возможно*», в основу легло того нового способа ставить вопросы, который созрел в «*критицизме*», в «*теории знания*»; в «как» этом — мощь философии самосознающей души, ухватившей рассудок и им прорабатывающей лежащее под рассудком; так понял философа Штейнер, о нем отозвавшийся, что он приподнял доверие к силе мыслительности в век скудения мысли; ведь сам Штейнер в основе «*теории знания*», принятой им за основу мыслительности (а «*теория знания*» — рукоположена Кантом) кладет «*как возможно*», или — Канта; и обличая его в перепрыгивание через первый «*вопрос*», уличает его «*критицизмом*», опять-таки — «*духом*» его.

А убийственная критика «*кантианства*» у Штейнера (и в нашем веке) — естественно разоблачение *человеческого*, или *временного* разрешения вопросов, поставленных Кантом; вся сила и едкость разоблачения такого в борьбе с кантианскими «*папами*», с церковью, именем Канта остановившего время.

Внутри ее бедный запуганный Кантик ужасно разъялся в чудовище многоголовое, может быть и обитавшее в недрах полусознания Канта (оно все же из *них* — вылезало!); но Кант вероятно чудовищ просто не видел; и вероятно упал бы он в обморок вместе со всеми упавшими в обморок в миг отмыкания Кантова духа. Этот «*дух*» — атмосфера, ворвавшаяся вместе с принятым всеми «*критическим*» Кантом, конечно же гением, хоть и показавшим свою акробатику (бегание на руках), но в юродстве таком выражавшим трезвейшую мысль; не от этого только «*упали*» в прострацию,— от *спиритизма*, сопровож-

давшего появление литературы о Канте и литературы Канта; *«второе пришествие»* — факт спиритический, скоро себя обнаруживший в ряде явлений, сопровождающих *«кантианство»*, неразъясненных, скорее замолченных кантовой *«церковью»*: в факте истления всего, на чем клади печать: «Кант: дозволено». Эта печать разъедала сознание; и — мучила как печать *«пакта»*, свершенного с кем-то Неведомым, явленным под формой Канта.

Под формою Кантова духа — пришел: Ариман! Так сказать,— воплотился!

Кант нашей недавней эпохи — разъявшийся Кант,— Кант, которым Кант не был; Кант нашей недавней эпохи стал «кантом» провала душевных пространств, окаймляющих сверху — границу духовного мира, который в раскрытиях Канта есть мир познавательных форм; окаймляющих снизу — границу телесного мира, который есть мир содержания; в Канте оно — только чувственность; все же пространство 3-х душ (ощущающей, самосознающей, рассудочной) стало — ничем: пустотою, дырою; так Гёте во великолепное здание о трех этажах, оказалось поставленным в месте провала души; и пока молодой Гёте строил его,— до него еще Кант своей мыслью железною съел почву здания Гёте; и здание это с великолепиями переполненных комнат-музеев, с дарами культур трех периодов, с самой историей (то, что считаем историей мы, начинается ведь лишь с истории третьей эры, арийской) — все здание Гёте в разъятиях Канта — ничто: пустота, мир иллюзий; так сшитые Кантом прорехи душевной явило отсутствие самой возможности сшития; можно сшивать *что-нибудь*; невозможно сшивать то, чего никогда не бывало; весь тезис о снятии с очереди всех проблем о душе сжат Кантом в скромнейше поставленном Кантом тезисе, выглядящем примечанием к тексту его *«Аналитики»*, тезисом о невозможности психологии рациональной (с ней вместе с всякой); так вместо *«души»* появился продукт лишь смешения функций рассудка и чувственности, относимой к телесному миру; *смешением биологии с логикой стала душа*; в ней — культура; в культуре история; Гетево здание в Канте — лишь мыльный пузырь, многокрасочно переливающийся, чтобы лопнуть в ничто.

Акт познания в Канте — духовный процесс, не ду-

шевный; но эта духовность есть форма пустая для... приложения к опыту; самосознающее «*Я*», цель культуры столетий, есть норма познания; Кант называет ее апперцепцией: все содержание ее есть лишь равенство, основополагающее познание: «*Я равно Я*»; это есть выражение тождества: «А = А»; «*Я*» — предел оформления опыта, бессодержательный, надындивидуальный, конечно же не имеющий отношения к иллюзиям личного «*Я*»; это личное «*Я*» теперь вдавлено в чувственность; личное «*Я*» — раздражение слепое, бесформенное; в этом смысле безлично оно; все иллюзии личности — только продукт раздражения органов чувств, затемняющих поле сознания; сознание — в самосознании; самосознание, или синтетическое единство познания — трансцендентальная апперцепция в мире рассудка, или «*Я* — равно *Я*».

Так попытка рассудка поднять в сферу духа, чтоб дать корректив к философии Юма, являет нам «*дух*», как пустую абстракцию, функция коей, единственная,— прилагаться к предметам научного опыта, или быть «*для*»; все попытки наполнить духовное «*Я*» содержанием — пусты; конкретность духовного мира, или царства «*ноуменов*» есть аберрация от применения функций рассудка к внеопытной сфере; иллюзии эти, иллюзии «*Я*» в диалектике чистого разума Кант перечислил, классически вскрыл; приложение рассудочных форм к сфере «*Я*» невозможно; перенесение функций познания в над «*Я*», в сферу разума, пусто; духовно же «*Я*», как предмет «*для себя и в себе*» — невозможно; все «*я*» есть лишь правило сопровождения познавательных актов; последние ж только действительны в чувственном опыте; «*Я*», как субъект познавания, есть «вещь не в себе»,— «*вещь для опыта*»; самая априорность рассудочных функций, в которых одних дана сила, формующая содержание познания в 12-ти формах — для «*опыта*»; опыт же Канта, объемлющий все содержание, есть опыт чувственности; «*чувственность*» эта не вскрыта; мы к ней прикоснуться не можем; мы формы ее лишь касаемся формой рассудка; *познание — прикосновение двух видов форм*, где субъект и объект, прикасаясь друг к другу, в перчатках испытывают, так сказать, лишь узнанья, что кожа перчатки коснулась чего-то; чего — неизвестно; так все содержание познания — субъективация ощупей, но объективная, так ска-

зать, или регулированная посредством одной из 12-ти форм (категорий рассудка); действительно: ряд объективных принципов, лежащих в основе наук, нам формующих опыт, продукт регуляции ощупей вовсе слепых; вся наука есть фикция в формах закона средь фикций вне форм; объективность науки — в осознанности познавательной манипуляции над невскрытыми иксами; прочее же — эти иксы, их хаос.

Мир опыта, мир «*для которого*» дан нам рассудок, не вскроет в предметах реальности, так как «*реальность*» одна из рассудочных форм (категория); опыт нам вскроется, как материальный; «*материя*» — только понятие, выплетенное *a priori* из ряда других; «*категории*», общие формы познанья «*для*» опыта; опыт вещей же «*для нас*»; «вещь в себе» — вещь вне рассудка — познанием вовсе не вскрыта; «*для нас*» — в смысле Канта опять-таки фикция — классификация ощупи, или этикетка на ней; «*мы*», или «*я*», для которого опыт вещей,— в свою очередь двойственно; все содержание сознания «*Я*» — опыт, вещь, нам являемая, то как чувственность в неоформленье своем, то как явленная «*реальность материи*», т. е. опять-таки в точке касания «*Я*» этой чувственности познавательной формой (понятием «*реальности*»); форма же «*Я*» — закон тождества («*Я равно Я*») — есть пустое лишь следование во времени опытов. Так вместо мира конкретного, мира сознания, мира вещей, мира смысла, или «*Я*» — норма «*Я* равно *Я*», наполняемая содержанием лишь в акте ее приложения к вещному миру, который опять-таки есть мир «*для нас*», что по Канту всегда означает — для оштампования защитой в рогожу протестантства или времени (форм, только форм) этой вещи для нас, или вернее рогожи, в которую вещь та зашита; в разъявшемся «*Я*» оказались границы разъятия; в верхней границе то «*Я*» оказалось ручной печатки *для вещи*, или нижней границы, которая тоже лишь знак для познания; так «*Я*» оказалось иксом; познание «Y»-ом; опыт же «Z»-ом; законы наук оказались порядком течения переложения и сочетания трех неизвестностей; личное «*Я*», или душа рассуждающая, познаваема в разъятье на «*Я*» самосознающее, которое норма «*опыта*», и душу ощущающую, вдавленную в чувственность; чувственность эта — для «*Я*» или нормы пустой, вся

задача которой быть «для» в свою очередь опыта, сущность которого быть для «*познания*»; сущность познания снова — для опыта: «*x*», распадаясь на игрек и зет (пусто: дух или понятие границы, и вещь или — другое понятие границы), теперь начинает perpetuum mobile: игрек для зета, для игрека зет; снова: игрек для зета, для игрека зет; нет, попробуйте в точке конкретного смысла осмыслить познание Канта, как вскрытый в законах процесс перебрасывания двух границ познавательных, в процессе бросания этого (форма познания, «для» опыта, опыт вещей «для» познания), рисующих серию принципов самого образования понятий, которыми явлена в строе законов и чисел — наука; попробуйте в строе законов, которыми мир объяснен, объяснить себе значимость всех объяснений подобного рода,— вас встретит рассказ про «*попа и собаку*»; напомню его: «*У попа была собака и он ее любил*» (это значит: у человека было представление о значимости его «*Я*» сознания в процессе осмысливания мира). Но «*собака съела кусок мяса и поп ее убил*» (представление это оказалось смешением рассудка и чувственности); «*Поп собаку закопал*» (т. е. все содержания мира, смысла теперь оказалось закопанным, как содержание чувственности под формой материи); тогда поп — написал на могиле: «*У попа была собака и он ее любил, она съела кусок мяса, и он ее убил, закопал, на могиле написал, что у попа была собака*» и т. д.— до бесконечности. Т. е. самое содержание всего, что ни есть, как содержание оформляемой чувственности, есть не «в себе» содержание, а содержание «*для нас*»,— «*нас*» тех самых, которых вся роль сведена к штампованию чувственного содержания; усилия Канта вскрыть формы и нормы познаний, осмыслить науки в великолепной попытке действительного осознания того, как возможны науки (духовные, вещные или душевные) смысл выявляют в законах бессмыслия; все ненаучное — неурегулированная бессмыслица; Кант, полицейский, ее — регулирует; прежде, бессмыслие в фантазиях сна «*аберрировали*» (творили ряды аберраций) осмысленно, переживая свои аберрации с пафосом; и возникал — смысл истории «*Я*», смысл его устремлений в попытке прочесть тайны мира; теперь после Канта зааберрировали научно, вскрывая фасоны фантазии; и вмешиваясь в фантазерство, тащи-

ли в участок, где пристав от Канта кричать начинал: «Ты не смей фантазировать *так*: фантазируй вот *сяк*». Этот «*сяк*» кантианства, который поставил средь ряда фантазий одну, обязательную «*о границах познания и о субъективности фикций познания*», вызвал картину ужаснейшую средь запуганной на-смерть и окантианизированной шеренги проповедников и популяризаторов принципов научного мышления; учение о границах познания с предварительным выдавом смысла (вверх, вниз) за границы, явило картину бессмыслия самого акта познания под скромным девизом: «познание — феноменально!»

Сфера познания, вся — оказалась бессмыслием форм приложения одной половиночки смысла «*для вещи*», к другой половиночке, к «вещи для нас». Для каких это «*нас*»,— я позволю спросить себя в духе хранителей Кантова «*смысла*»? И где эти «*мы*»? Как психически цельные, как содержательные индивиды — мы вдавлены в чувственность, мы — обезличены, раздроблены, как говядина двенадцатизубою кантовой мясорубкою (двенадцатизубием его категорий), и явлены в ней материальным, атомным раздрóбом; все то ж, что осталось от нас — форма тожества («*Я* = *Я*»), или рычаг мясорубки; но этот остáток от «*мы*»,— что угодно, но только — не мы.

Вместо далей душевного мира, в которых мы жили, имея конкретную землю живых интересов культуры и звездного неба стремлений вперед,— мировая дыра, пустота, ничего, над которым «какое-то что-то», не мы, а бессмертный Кощей, повисающий, «трансцендентальная апперцепция», пусто разъявшийся двенадцатикрылием категорий, чтобы повергнуть нас в обморок подсознания, в котором мы только бесформица, чувственный лéпень нелепостей, лепень, формируемый штампами падающих сверху вниз категорий Кащея; под градом тяжелых свинцовых ударов,— бессмысленных, непререкаемых, образовалось из лепени жалкое что-то; и «*мы*» — это жалкое что-то,— мы личности, вдавленные до создания мира в мир чувственный, в мир материальный, и мучимые без надежды увидеть предел, окончание дикого мира, возникшего сном в снах Кощея бессмертного; имагинация кантова мира, десятилетиями выгранная в подсознание второй половины истекшего века,— стояние пред образом смерти второй, или — жизнь внутри смерти второй.

Не бессмертие «*Я*», но бессмертие смерти второй открывается в этой картине.

Весь ужас картины в кантианизированном человеке — сперва бессознательной — не мирозрение, а мирочувствие: мироощущение, реальность; и все, что стоит вне реальности «*эдакой*» есть предмет истребления под формой кантианизации; эта картина есть мир ариманов, которого «трансцендентальная апперцепция» — сам Ариман; штампование же опыта вещи при помощи категорий, в итоге которого в нас возникает картина природы,— захват Ариманом природы; и образ того, что случится с природою, если природу не вырвем из рук аримановых мы; индивидуальное сознание, влеплина в лепени чувственных хаосов,— есть предел аберраций, предел абсолютный дозволенного: беззаконность, предельная, уводящая в рабство закона предельного; вместе с тем эта картина, отчетливо вызревшая из второй половины истекшего века; есть знак: самосознающее «*Я*» в нисхождении вниз пересекло уж сферу души ощущающей, выйдя в темноты астрального мира, чтобы в работе переплавления астрала в мир «*Я*», сломать линию вниз, простерев росток будущего выявления «*Манаса*»; если такого крутого и революционного прерыва культуры не будет, случится ужасное, или случится восстание Кантова мира как мира действительности нами вызванной к жизни, свободою нашей поволенной; или случится факт нашего из свободы предания в рабство себя.

Скажем: «*чувственность*» Канта — астральное тело; в его оформлении при помощи категорий *реальности*, *качественности* и других, в окончательном, познавательном оформлении кантовом, т. е. в точке процесса приклеивания сознания к мигу, встает оформление природного мира материи. Здесь мы могли бы подробнее остановиться на самом процессе ариманизации как последовательном употреблении категорий, где применение категорий так называемой первой группы (единство, множество, всеобщность) есть процесс оформления самых принципов астральности, которой форма — счет, и которой смысл — число, где в деятельности 3-ей категориальной группы (основание познания, причинность, функциональная зависимость) имеем оформление принципов эфирного тела, а в группе 2-й категории (качест-

во, количество, реальность) имеем принципы физического тела; в четвертой же группе (возможность, действит., необходимость) дается принцип ариманического отрезывания телесно оформленной природы от всякого нормального духовного мира; и создается в символах материи мир ненормально духовный.

Имагинация кантова мира мысли — огромнейшая имагинация символами мира вещного мира духовного, но — ненормального; здесь появляется в самое «*Я*» наше вгрызшийся черт, черт духовный, как бы возводящий недавний душевный соблазн Люцифера (ведь сам Люцифер, так сказать, черт — душевный) в соблазн испытания «*духа*»; здесь выявлен сам дух уныния: сам Ариман.

В модуляциях Кантовой темы философии недавнего прошлого (Коген и т. д.) — знак, что покинули мы в нисхожденье сознания сферу души, опускаясь в астрал; и тем самым уже вышли из сферы *истории*; ведь человечество вышло из сферы астрала в культуре второй, от которой остались позднейшие символы, лишь зарисованные и в 3-м, и даже в 4-м периоде; эта вторая культура воистину за горизонтом истории; на рубеже меж 20 и 19 столетиями мы опять оказались в ней в обратном порядке; и тем вышли из всей исторической жизни; открылась астральная бездна,— реально, конкретно, та бездна, которую Шуман, предчувствуя, издали, сигнализировал «миром ночным» своим, бездна; которой не выдержал Шуман.

Да, выход культуры из сферы истории — кризис истории, здесь дан: налицо он; и деятельность преображения тьмы, иль борьбы тьмы со светом, для слома пути нисхождения в путь восхождения,— деятельность такая загадана: из требования свободы; в борьбе за свободу — наш рок; и хотим, или нет мы борьбы роковой, она, эта борьба,— настигает нас всюду, какими бы ширмами не заставлялись мы; в ней — борьба роковая, борьба мировая, борьба неизбежная нашего «*Я*» с силой импульса, некогда данного, против Дракона.

Дракон — Ариман

Можно сказать, наше время — сплошной Апокалипсис; или, верней говоря, символизм Апокалипсиса в нем — реальнее символизации первых веков, где Дракон выявлял свою суть в ритме падающей Империи, или в потоках

народов, сваливших культуру; теперь упадает не часть человечества, объединенная культурой,— все оно; сфера душевности ныне есть вся — пустота; души — нет, если в ней не родится духовность; она — только тело; духовность души, или она, как Сам Дух, есть победа над царством Дракона в отдельных сознаниях, которые сложат по-новому новое царство культуры — духовное, или — погибнут, низвергнутые в Ариманову, в кантову картину природы, в бессмысленный липлопустой, обезъяченный мир.

Философия Канта — монометр, способный показывать степень давления сил Аримана; картина ж, возникшая в школах недавнего неокантианства — картина поднятия ртутного столбика, или указание на рост ненормальный давления, на близость разрыва каких-то душевных котлов; мы — под прессами, страшными прессами: прессы усилятся: будет — чудовищный взрыв, вытекающий из неизбежности воплощения Импульса Света в сознания «*Я*», чтобы спасти «*Я*» сознание от воплощения в него Аримана; мы смотрим на столбик манометра; и убеждаемся, следует где-то скорей открыть клапан «*Я*», поскорее разрушить пределы сознания нас зажимающих прессов; иначе грозит его взрыв, разрыв «*Я*», гибель «*Я*».

Вся история XIX столетия сквозь задания оформления объектов культуры души ощущающей — выявляет иное задание оформления разъятия нижнего слоя души ощущений в астрал; вся история этого века, вернее второй половины его, есть история предупреждений о близящейся катастрофе; история подготовления революции всех областей жизни, история осознаванья изношенности прежде целостной жизни душевной, история заболеваний смертельных души, ее гибели; вместе с тем это — история новых открытых надежд, новых опытов знания о том, что из гибели может возникнуть спасение от «*казни египетской*». Век XIX есть осознание бездны и бурь «*Я*», слышанных Шуманом, Тютчевым, есть осознание в нас копошения хаоса, взвывшего страшными, прежде неслышными песнями.

Верно, — «Die Nacht ist tief
Und tiefer, als der Tag gedacht».

В этой фразе сказалось удивленье пред тем, что процесс нисхождения не ограничиваем понятием паде-

ния культуры, рисуемым образами падения империи Римской в волне диких орд, захлестнувшей ее; эти образы просто ничто перед новым потопом ночным, долженствующим нас опрокинуть, когда из свободы не опрокинем мы мир представлений душевных (и в нем — всю земную культуру). В предощущении этом встает Соловьев, с указанием своим:

«Старый бой — разгорается вновь».

Все великие люди истекшего века — манометры; явственно в них столбик ртути взлетает; и все они — вскрик: «Кризис, кризис — сознания, жизни, культуры, души: кризис лика земли, лика мира!»

Сперва, так сказать, кризис «*Я*» как душевного «*Я*», предвещен в неудаче заштопать душевную трещину, душами 18-го столетия Гегелем, Кантом, и великолепно заполнить ее суммой *блага культурного*, в Гёте; мы видели,— Гегелева попытка понятием зашить эту трещину, произвела лишь разрыв: появились лохмотья культуры; гегелианизировались неслиянные части ее (сам же Гегель нам выявил рубище платьем системы); у Канта попытка заклеить душевную трещину, переродилась в уничтоженье душевных пространств; так культура с душой, провалившейся в Канте, являет изъятие лица, изуродованного волчанкой (провал лицевой); великолепное трехэтажное здание Гёте, реально лишь в символах будущего; вне их взятое, это — убежище, не защищенное от чумоносных, сюда забегающий крыс, проносящих заразу в музеи культуры (во скольких попытках оформить культуру гетизма хотя бы при помощи Канта, культуре гетизма, как такового, отравлена «*крысами*»: и подлежит дезинфекции переложения ее на иные основы духовной культуры, которой эмблема она, вне которой она — вместе с прочим со всем — инвентарь, зараженный уже и уже — заражающий.)

В начале 19 столетия рождаются души, которых задание, произвести революцию в сфере научной, моральной, художественной и социальной тенденции; деятельности их,— колебание основы столетий; однако они — яркий вывод столетий, явивший свой плод неожиданный: *кризис сознания*; то, что живет в нас тревогой, и то, что уже в 19 веке пути высекало, все то, что заставило век тот метаться, исходит от душ, воплощающихся на рубеже

двух столетий, или в первые годы столетия — во всех сферах; в искусствах: уже в романтической музыке напряжено *ожидание*; в Шуберте — лозунг: «уже,— наступил поворот к восхождению в дух!» —: звук этот значит: «астральная бездна — прильнула уже»; год рождения Шуберта кажется 1798 или 1799; а Шумана 1801, или 1802-й*.

Искания музыкального *реализма* во внутреннем вскрытии характеризуемо, как музыка *астрального тела*, или вернее, как музыка, выражающая работу Импульса *в теле том*; в полном значении слова вся *«новая музыка»*, первыми провозвестниками которой явились нам Вагнер и Лист — работа при помощи звуков над миром страстей, или в мире страстей; год рождения Листа — 1811; год рождения Вагнера — 1813.

В те же годы рождаются главные зачинатели *реалистической* (в нашем смысле) поэзии; осознание работы «*Я*» в теле (не только душе) в них — предельно; поэзия их — окончательное заострение самосознающего «*Я*»; они создают (творят) в процессе вживания «*Я*» в тело, и снятия с «*Я*» этикеток рассудочности (ложной классичности) и роман — тезис души ощущений; поэзия теперь заставляет звучать сам словесный состав миром «*Я*»; таковы корифеи поэзии русской, единственной в мире, не оцененной до сей поры Западом лишь потому, что поэзия эта — непереводима; в 1799 году появляются Тютчев, Баратынский, Лермонтов (около 1815 года); и появляются души, задания которых выявить в литературе начала художественного реализма, критически вскрыть, что же, собственно, происходит в реальности быта натуры культуры; *реалистическая* литературу слагается русскими; западно-европейские реалисты недовыявили дно реализма, его подменивши натурою «*ставшей*» культуры (натурализм); в противовес западно-европейскому *натурализму* восток явил *реализм* прозы Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Толстого; в первом десятилетии истекшего века рождается Гоголь; в тридцатых годах — Достоевский, Толстой.

---

* Не имея под руками биографий большинства характеризуемых деятелей культуры, я позволяю себе оперировать приблизительными датами рождения.

В русской поэзии и в русской литературе обострено самосознающее «*Я*», понятое как *индивидуум*, а не как личность; с особенной остротою вопрос о «*Я*» (Имярек), как единственном, поднят Штирнером: в Штирнере дается толчок к новой постановке проблемы индивидуализма: ее постановка в свободе и анархии; (Штирнер родился в 1806 году); и откликнулся (вопрос о «*Я*») в позднем Ибсене, родившемся в 1832–1834 годах.

«*Свобода*» по-новому осознается 19-м столетием; и по-новому вводится в вопрос социальный; попытки душевного разрешения проблемы теперь выявляют бессилье в *либерализме*, который силен в материальном своем выявлении: в капиталистической культуре и в буржуазном строе — но не в идеях; «индивидуум» 15 столетия в 16-ом и 17-ом — уже разжижен рассудочно в тип деятельного «*гуманиста*»; к концу 18-го столетия он разжижается — в либерал-романтика; в веке истекшем он выявлен — в *буржуа*, обусловленного ритмами экономики, и — в силах, задерживающих развитие; знак нисхождения «*Я*» в подосновы души, или — в астрал, выявляется в столкновении самосознания с телом, и требует отчетливого разрешения; попытка разрешить культуру общественную в сторону овладения ею со стороны «*Я*», или в сторону обратную (завладения ею «*Я*») исчерпывается в растущем конфликте тенденций *анархизма* и социализма; до сей поры не было анархизма как общественного учения; он есть — продукт высечения конфликта меж социальным сознанием и социальным телом; в XV-м столетии каждый «*индивидуалист*» был невыявленным анархистом; «*схоластик*» предшествующего периода (поскольку период тот есть основа строительства жизни), оперируя с символами *теократии*, церкви (коверкая их), есть не выявленный коммунизм,— и такой представитель церковности есть импульсатор слагающегося в будущее социализма; душок зла невыявленно уже циркулировал в монашеских орденах, являвших собой все росшую власть при папе — церковного пролетариата (таков он в начале возникновения францисканского ордена); таков он в иезуитизме (социализация церковного сознания личности); и первая социалистическая утопия неспроста возникла в сознании монаха 17-го столетия (я разумею

«солнечный град» Кампанеллы); уже в понимании церкви христовой как «тела» созрел социализм; анархизм созревал в понимании *«целого»* тела как *индивидуума*.

Лишь в 19 веке складывается *научная социология*, как учение о *«теле»* культуры, показывая, что индивидуальное *«Я»* в осознании *«Я»* преступает пороги душевного мира; конфликт *индивидуума* с *комплексом* (вместо себяосознания таким), заострение свободы, уничтожающей государство, необходимости, ведущей к государственному обобществлению *«телесных»* предметов культуры,— конфликт социализма и анархизма; зачинатели этих отчетливых представлений об обществе; одинаково отрицающие попытки либеральных, душевных решений проблемы, революционеры, враждебные друг другу — родятся в истоке столетья: Бакунин и Маркс; и метается между ними душа революционера, не смевшего согласоваться ни с социализмом, ни с анархизмом (и менее всего с буржуазией),— душа Герцена.

Социология получает свое завершение как обусловленность будущего поворота сознания к духу от работы над слоями *«телесной»* культуры, над экономикой, бытом; другое отчетливое выявление зависимости самосознающего *«Я»* от животного (или астрального тела в значение работы над ним, выявляется в зависимости человеческой эволюции от фактов *отбора*, в учении о происхождении человека — в *научной* теории *трансформизма* (отличной от Гёте), в теории Дарвина.

Дарвин родился в 1812 году.

Всюду тенденция — опустить *«Я»* сознание ниже душевного слоя; и она — ариманизируется в имагинацию обратной зависимости (человека от животного, сознания от бессознания, психологии от физиологии, социологии от экономики и т. д.); то же снижение в трактовке религиозных преданий и символов; их разоблачение — в попытках рационалистической аллегоризации и мистико-романтической *«мистификации»*. Все это видим мы у Давида Штрауса; и потом — у Ренана и присных.

1809 год — год рождения Штрауса; 1812 год — год рождения Ренана.

Вставка к гл. «19 столетие».

Овсянико-Куликовский.

Привожу эти строки, как иллюстрацию того значения, какое придавалось тогда социологии:

...И я «уверовал» в Науку вообще, и в *Социологию* в частности. «Социология» *не для меня одного* в ту эпоху, было слово особенное, слово с обаянием и властью... Социология — венец научного здания. Она откроет законы социальной жизни и прогресса и тем самым даст человечеству возможность преодолеть все отрицательные стороны; все бедствия и недуги цивилизации. Социология –– это якорь спасения, это главный, если не единственный путь к лучшему будущему, это — тот чудодейственный *символ*, указуя на который можно смело сказать человечеству: «сим победиши!»

(*Овсяников-Куликовский Д. И.* Воспоминания. Изд. Время. 1923, стр. 23–24.) 70–90-ые годы 19 в.

Шопенгауэр

В первое десятилетие 19-го столетия уже вызревает строй мысли, не столько логический, сколько симптоматический, указывающий на зависимость в целом сознания как такового (без четкого определения структуры сознания) от бессознания как такового, данного в символах философии «воли»: чреватая будущим философия Шопенгауэра; сам Шопенгауэр — типичнейший метафизик; несостоятельность критических мыслей его давно вскрыта; не ею он силен,— органическим знанием о вытекании культуры из душевного слоя; сознание прошлых столетий, душевных, есть фикция; все, что стоит на сознании, и строит отсюда себя — сон и вздор; внедушевное, имеющее базисом волю (мир чувств — лишь поверхность ее) есть основа миров материальных, душевных, духовных; и это — «*вещъ в себе*» Канта, звучащая вскрытою в музыке; под невскрытою *волей* как данностью,— выявлено погружение «*Я*» трех душевных кругов его,— вместе являющих остров сознания, душу,— в пучины *астралъного тела*, которое есть бессознание; в юношеском сочинении «*О четвертом корне закона достаточного основания*» с антропософской точки зрения явственна вся картина восстания подобной системы идей, как являющей символ пред всеми уже возникающего ощущения необходимости погрузить «*Я*» в астрал: все, что есть, подается под формой распада в *субъект и*

объект; форма эта есть символ барахтанья «*Я*» человека в его обступившей пучине; он себя изживает в 4-х кругах объяснения; первый, имевший когда-то свое выражение в самосознающей душе; он — Декартово *cogito*; «*cogito*» — фикция фикции — фикции; фикция — «*закон основания познания*», или — отвлечение вторичное от фикции меньшей (но все же большой),— от *причинности* обусловливающей науки; в ней — то, что себя изживает в логических принципах Канта; здесь сфера «*принципий*», «*законов*» действительности; это — сфера души рассуждающей (в нашем смысле); но и причинность — фикция себя ограничивающих *пространства и времени*, которые еще «*реальней*» причинности как процесса оформливания последних; закон, выявляющий время, пространство как формы непосредственности, есть *закон основания бытия*; в именовании закона чувствуется фиктивность закона; закон, выявляющий бытие — не закон: аксиома, основа закона, или данности положений в пространстве, или смены во времени; все, что встает непосредственно — есть созерцание пространства и времени, мир представления, недоказуемые неоглядности геометрических истин, которые отрицают законы (рассудок и разум); то, что есть перед нами, что нам представляется, освобождая от выше лежащей душевности (самосознания, рассудка) — естественное обнаружение фиктивности самосознания, рассудка; а форма сознания, которая этим законом дана, есть душа созерцающая (или деятельность созерцания душой ощущающей); мир, данный нам в представлениях пространства и времени — миф; неразъятый причинностью, не объясняемый логикою интеллекта (самосознанием «*Я*»); содержания явлений пространства и времени, чистый феномен эстетики, не взмучиваемый интеллектом; идеи — не познаются здесь,— созерцаются; здесь истолкован Платон в смысле древней Веданты; единственное объяснение распадения на субъект и объект, не логическое, а реальное, заставляющее понимать факт разъятия познания (в широчайшем, не «*познавательном*» смысле, а в *новом каком-то*) — в четвертом законе, который нам явлен, как «*мотивация*», как осознание *этическое* всех познаний, как попытка освобождения от подосновы стремленья субъекта, которая — в постановке троякой формы преграды между «*Я*» и меж «*ми-*

ром» (в законах, очерченных выше); основа всего — бессознательная, слепая стихия, внушающая дикий сон, что мы — «есмь», «*существуем*», «*существование*» — томление и боль; а все цели, все чувства, все виды познаний, вне этого *данного* знания о *боли сидения* в фикциях форм,— только фикции, перечисляемые в трех формах закона достаточного основания, которые в шопенгауэровском значении — три формы закона *вполне недостаточного основания познания, причинности и бытия*; только в этой, в четвертой, спадают иллюзии; освобожденье одно есть: угашение воли в себе, до отсутствия воли, которая в нас вгрызена самим фактом обставшего мира, нудящего к бесполезным мучениям; сознание это — четвертая форма закона: закон мотивации, осуществляемой в йоге бесстрастья, в творении покоя; такая попытка к покою сперва выявляется фактом безвольного созерцания: градация созерцаний таких есть градация форм, нам возникших в искусстве; здесь познание свободно от форм несвободы (самосознания, рассудочности, ощущения), или в нашем разрезе — от душ; то, что смотрит вне *душевной* культуры в явления мира, или — «*дух*», или — не «*дух*»; «*дух*» же в смысле такой философии — символ освобождения «*Я*»; и он дан «*имманентно*»; он «*Я*», сознающее всю иллюзорность себя; «*дух*» в осознании этом — не «*дух*»; но тем менее он есть «*материя*»; «*материя*» — только продукт оформления; насквозь вся — пустая *причинность* она, модификация закона достаточного основания, выше очерченная; что ни «*дух*», ни «*материя*» — воля; сознание «*Я*» — пена на гребне волны ее; «*дух*» же — момент в осознании томления капли по морю; «*дух*» дан лишь в порыве — *не быть* уничтожиться; стадии уничтожения: сначала эстетика созерцания свободы; потом уж *действительные* попытки освободиться,— или этика; но этика только йога: в аскезе «*не быть*», в мотивированном акте отказа от всех мотиваций.

Так «*мистика*» эта отчетливо заостряется в оправдание самоубийства посредством голодной смерти как торжества мотивации самоотказа *воли*: быть волей.

Строй шопенгауэрианства — картина барахтанья «*Я*» в бушеваниях астрального моря; здесь формы закона достаточного основания — зависимости «*Я*» от «*самосознающей* души» (или — закон основания познания), этой

последней от методологии души рассуждающей (принцип причинности), далее от ощущающей, как основания бытийственности; но душа ощущения зависима от додушевных движений, от воли, астрала (закон мотивации).

Факт нисхождения в астрал дан символикою обусловленности от воли (астрала); а необходимость работы сознания в астрале над изменением астрала — в символике освобождения; и в аскетической йоге; в последней нежданно воскресли: во первых — буддизм, во-вторых — браманизм; Шопенгауэр согласен с забытым, с невскрытым Европою праксисом Упанишад и Веданты; об Упанишадах он пишет: «*Они были мне утешением в жизни, они станут мне утешением в смерти*»; он — величайший пропагандист им вводимых восточных течений, восточных понятий, Европе неведомых; в этом принятии праксиса Упанишад он стремится все то, что ему говорит,— пропитать ведантизмом; «*ведантизирует*» непроизвольно Платона он; «*платонизирует*» — Канта; и в целях своих ставит варварски равенство между Ведантою, Кантом, Платоном.

Симптоматична сигнализация образами Веданты — в истекшем столетии; в образах этой мысли — позднейшая реставрация доисторической, додушевной эпохи, когда становилась культура «*телесности*»; в культуре первой — эфирное тело; астрал — во второй.

Шопенгауэр символикой образов возвращает историю мысли к до мыслимым первоистокам ее, к «*боготелесной*» культуре, в которой явления духовного себя выявляли в «*доячных*» явлениях родовой или кастовой жизни не «*Я*», но — людских коллективов: *в них боги стояли явлением тела*; период истории нашей (или 3-я, 4-я, 5-я эра) — душевный, и роль Шопенгауэра — всею мыслью своей возгласить, что культура истории становления мысли уходит в домысленность, в ней объясняясь; у Шопенгауэра «*Я*» забарахталось вновь в море ночи, упавши вторично туда; море — тело астральное — Шопенгауэра есть символ «*воли*»,— не мыслимой, доматериальной, и вместе — *уже не душевной*.

В эпоху сложения системы своей Шопенгауэр стоит одиноким; кругом него не философствует, а устраивает романтические мистерии в Саисе Шеллинг, «*шиллерствует*» «*Я*» у Фихте, и штопает дыры культуры все-

ловкий и всепонимающий Гегель: всех трех ненавидит Артур Шопенгауэр, особенно, когда «Мир как воля и представление» продан едва ль не затем, чтобы служить для завертки пакетов.

В этот период еще фиктивность абстрактного «*духа*» не лопнула в... «*экономическую*» подоплеку марксиста; еще «*материальность*» научных догматиков не превратилась в «*символ*» всего, что угодно («*энергии*», «*непознаваемого*», «*производства*», «*атомности*»); «*материалисты*» и «*спиритуалисты*» в борьбе их друг с другом еще — гегелианцы: «*дух*» Гегеля,— дробь барабана — еще поднимает наивный трезвон оптимизма: но вот во 2-й половине столетия, когда «*барабан*» отгремел, физиологи стали почесывать плеши над мыслью о том, что их выводы о субъективности органов чувств изменяют смысл слова «*материя*»; «*спиритуалисты*» — романтики поняли: с Гегелем, с духом их духа остались они при скверненьком расположении духа; «*психологи*» стали физиологами; возникала потребность иначе означить зависимость прежних понятий «*душа*», «*дух*», «*материя*» от обступающей тьмы, от проницающей душу, материю, дух перепутанности критериев (Кант еще не был открыт).

Был открыт Шопенгауэр.

Органика знания о том, что культура нисходит в «*задушу*», в «*до-душу*», схватилась за символы «*воля*» и «*бессознательное*», Шопенгауэром выявленные; ощущенье тревоги и разуверения в ясных недавно путях философии, веры в науку, себя осознало теперь в пессимизме того же Шопенгауэра; а невыявленная энергия скрытой работы сознания над «*телом*» для выковки новых путей, расширяющих сферу сознания за душу, ухватилась за... *энергию* творческого созидания, которую ввел контрабандою от себя самого Шопенгауэр в великолепнейшей песне о «*сфере искусства*», как «*сфере свободы*», *о йоге*, как пересозданья себя.

В скором времени *йога* усилия освободиться от воли, себя осознала как *новая* воля к свободе созданья культуры; диалектически воля к культуре предстала, как воля стать «сверхчеловеком», стать выше себя; и сказалась «*волею к власти*».

Эпоха владычества пессимистической философии в более поздних раскрытиях есть эпоха раздумья отдыха и

отыскания нового центра для приложения активности: из переоценки абстрактно-рассудочной сферы и забракования сентиментальной романтики «материализма», недавно господствовавшей, к конкретно-бытийственной; Шопенгауэр в его *«эстетизме»* стоит перед нами, как *«отдых пред боем»*, подобный толстовскому *«непротивлению злу»*, этой хитро задуманной тактике генерального боя *«Я»* нашего с ариманической силою.

Весь Шопенгауэр сплошной парадокс: в нем *пассивность* есть тактика отдыха мускулов; освобождение от воли есть опыт — по-новому опыт ковать; реставрация Индии есть... революция; а *пессимизм* есть практический отказ от негодных орудий борьбы с царством черта, придумавшего для усыпления сознания оптимистический лозунг *«прогресса»*.

Всем строем системы Артур Шопенгауэр являет отказ от *культуры*, уход в *«до культуру»*, в *«восток»*; Кант и Гегель, напротив, по-своему каждый стоят за культуру; и — что же? Культура в своих гегельянских раскрытиях рассыпалась в нудно хрустящий *«песок»* рассуждений; ее оскучняет такой *всевеселый*, так все обнимающий Гегель; в уже начинающемся штампование культуры при помощи Канта в культуру впечатывается отрава.

А вот в Шопенгауэре, антикультурнике, реакционере — броженье культуры 20 века; он — гений ее; он — наседка, над нею сидевшая сто лет назад; ну хотя бы в творениях Вагнера, Ницше, хотя бы в влиянии его на Толстого, на Гартмана и чрез последнего, косвенно очень на будущего Соловьева, на Штейнера даже... себя намечает *сворот*; философия кризиса из декадентского вздоха развертывается в призыв воевать, в ковку новых мечей для ковенья культуры в астрале, в итоге которого все знаки кризиса перепрокинулись: угол критический, вздернутый вверх острием (его точка вершины 15-ый век, его линии пересечений суть линия мысли последних столетий и линия мысли схоластики) — угол критический падает вниз (его угол теперь век 15-ый, перевернутый в наше столетие, а линии пересечений суть линия от 16-го до 20-го века и линия новая, наша, которую мы должны вытянуть вверх: от астрала до... Манаса).

Проблема «Само».

Противоречия Шопенгауэра, если систему его мы

возьмем отвлеченно логически,— прямо ужасны; ведь мир нам дается в разломе; мир — воля; и — «*мир есть мое представление*»; этою фразою он начинает в своем капитальном труде; между ними же — бездна; ее — не прейдешь; во второй половине господствует сфера закона достаточного основания во всех четырех его формах; в них «*воли*» не может быть; если бы воля открылась в одной из его означенных форм, то, ведь, не было бы б бездны меж «*волею*» и «*представлением*»; между тем: «воля» и форма, прочитываема в законе есть contradictio inadjecto системы; меж тем у истока системы уже — «contradictio»: «*воля*» попала в закон основания, в 4-ую форму ее; и подносится, как «*мотивация*»; кроме того: мир искусства, в котором нам высечены ступени объективации воли, представленные созерцанием, казалось бы не дал возможности выявить самой «*воле*»; искусство и «*воля*», ведь, в духе системы — несоизмеряемы; между тем: в музыке по Шопенгауэру — «*воля*» звучит непосредственно; *снята вуаль представлений с нее*; в таком случае,— музыка по Шопенгауэру не есть искусство, а нечто ему противоположное.

Взятый в нашем разрезе, вполне Шопенгауэр понятен; противопоставление «*представлению*» «*воли*» есть противопоставление душевного мира, в котором мы замкнуты и из которого, как из окошка мы смотрим на то, из чего изошли, и что стало в ретроспективном гляденье природой телесного и внесознательного; распад мира на мир представлений и волю — попытка охарактеризовать стиль душевной культуры, культуры сознания, противоположным своим, бессознанием; «*воля*» и есть бессознание это; в антропософском разрезе всякое бессознание есть — инерция, автоматизм бесконечных повторов; в значении *автоматизма* такого и «*воля*» взята может быть, но условно; назвать «бессознанием» автоматизм сознавания — правильней, проще, точнее; с понятием «*воли*», понятием условным, вскрываемым очень различно, мы вводим двусмысленность; «*воля*» вскрываема *физиологически*; «*волюнтаризм*» очень скоро в значение таком уточнится и сузится Вундтом; и — воля вскрываема в *соотнесеньи к сознанию*, как жизненно действенный центр; в этом вскрытии «*воля*» — практический разум у Канта; мы знаем, что в противоречии он с

«чистым разумом» Канта; в кантовском четко-критическом смысле отнюдь не критичен он; безотносительно взятый (вне «чистого» разума), этот *«практический разум»*, рисующий *«волю»* осознанною сферой свободы опять-таки в узком значении смысла раскрытия, все ж есть раскрытие *«воли»*, как *«икса»*; а у Шопенгауэра воля — дана; все попытки раскрыть ее (*«музыка»*, *«вещь в себе»* или *«бессознание»*) пусты, опять-таки в духе системы, где *«воля»* есть *«первое»*, а не *«второе»* в порядке положенности; из двусмыслия самого положения *«воли»* (*«второположенность»* становится *«первоположенным»*) с волею порой происходят скандалы, подобные появлению ее средь искусств, или средь группы сознанием раскрытых законов (закон мотивации); но появление *«воли»* среди *«представления»* у Шопенгауэра — знак, что образовалась какая-то брешь: меж сознанием, душою и *«телом»* или «бессознательным» нет непреложной границы: граница — граница души; в ней — культуры, истории, быта; явление *«воли»*, в которой истаивает сознание, мир представлений, искусств, как небесной надстройки над теменью *«первоположенного»*, или телесной культуры (вернее культура, которая стала телесной, в разгоне времен); настижение темного прошлого, ночи астральной, в которой когда-то мы жили, стремясь к далекому солнцу сознания, Агуро-Масдао,— вот что значит *«воля»*, которую выдвинул перед сознанием Шопенгауэр; он выдвинул в виде основы системы — реальнейший факт приближения к бездне *астральной*, и выход культуры в пути нисхождения из зоны *«душевной»* истории; а алогическое появление воли как *«музыки»*, как *«мотивации»* в мир представлений, есть реалистическое описание факта, что ветхий, душевный ковчег, на котором мы плыли последние тысячелетия (культуры души), снизу — трещину дал; просеченье *«астрала»* в сознание ознаменовывается появлением *«воли»* среди представлений сознания как представления о бессознании; а столь трезво положенная кантианством граница познания с посюстороннею, непознаваемой *«вещью»*, которая в *«воле»* ли, в *«музыке»* ль, ныне явилась предметом *«особых познаний»*,— теперь оказалась фиктивною; сколько бы логикою рассудка ни проводили мы граней между бессознанием и миром сознания, *фактами* внутренней жизни граница окажет-

ся переступаемой; так непреложность границу познания — есть непреложность в сознании, данном в границе; и фактами расширения сознания, распространения его в подсознание и в бессознание мысль о границе познания претерпевает существенную метаморфозу; Артур Шопенгауэр усвоил вполне догматически кантово положение о границе познания; и догматически *им* положил *заграничное*, *волю* — куда-то во вне; в факте «*музыки*», осознаваемой, «*воля*» его (иль «*астральное тело*») естественно оказалась одним своим краем в сознании; и очень крупный скандал с точки зрения логики Канта, рассудка,— показатель того, что имел Шопенгауэр пречуткое ухо, которое совершенно конкретно услышало рокоты мира астрального; «*бездну*», в которую мы опускались, впустил он в сознание под формою течи из трещины мира душевного.

В необходимости осознать зависимость «*Я*» от его бессознания, души от телесности в смысле необходимости душевной работы над телом, работы конкретной в смысле переработки «*астрала*», сказалось начало здорового реализма в системе Шопенгауэра; нас спросят: а разве в работе аскетов над подчинением тела душе; в духе первых столетий, не сказывается зависимость души от телесного, и разве лозунг mens sana in corpore sano не выражает зависимость эту в 4-ом периоде? Нет: та работа, к какой подошли, которая осозналась в наше время — иная работа; весь путь аскетический — в себя отрезываньи от тела, в анестезии телесности, в забичевании тела; лишь так понималась работа над телом; в противовес ей, культура телесная переходила порой в разнуздание; лозунги раннего гуманизма, переходящие в крик «Wein und Weib», одинаково чужды культуре телесной, как и методы взятия тела измором.

Вопрос о работе сознания в астрале, над тканью астрала, есть ни разнуздание, ни бичевание тела; работа есть культура, т. е. пресуществление и пропитание состояния астральной телесности самосознанием; эта работа — в переведении, так сказать, астрала в иное состояние сознания; она ни в потворстве страстям, ни в простом отсечении, но в изучении той аберрации, благодаря которой «нечто», по существу сознательное, противопоставляется как бессознательное самосознающему «*Я*»;

осознание методов работы в астрале есть осознание духовного знания начала 20-го века; до этого века не было еще в структуре телесной потенциальных возможностей видоизменяться под действием самосознающего «*Я*»; все боренья сознания от 15-го до конца 19-го столетия, отпечатлеваясь в изменении соответственных ритмов душевности низшей, давали возможность душевности этой воздействовать на ритм сложения астрального тела; и, чрез посредство него,— воздействовать на эфирное тело; теперь чрез 4 столетия сумма видоизменения ритмов, слагающих наши тела, возымела последствия; и можно было *по-новому*, опускаясь в астральное тело, видоизменять это тело; работа «я» в теле 20-го века не есть отрезанье себя от телесности, ни анестезия телесности.

Все же схождение в астрал, в мир страстей, в мир привычек — операция необходимая, но не рискованная, сопровождаемая не только видоизменением бессознания сознанием, но и видоизменением бессознанием последнего; только с отчетливо укрепленным сознанием можно держаться сознанием в астрале; схождение в астрал есть огромнейшее испытание культуры, которого еще не знает отрезок истории, ведомый нам; как к исходу персидской культуры вставала проблема умения выйти в стихию, досель неизвестную, ставшую после «*душой*» человека, как в этот период вся трудность была в отработке умения держаться в «*душе*» (это — значит в ином состоянье сознания), как на протяжении тысячелетий душевной культуры сознание сосредоточивалось на овладении «*новым*» сознанием, на его расширении 1) как души ощущающей, 2) рассуждающей, 3) самосознающей,— так методы всяческого отвлечения внимания от тела служили для очищения чувства и мысли, вели к персонификации и далее к индивидуализации «*Я*»; индивидуализованному сознанию для поступательного движения в будущем надо было теперь приступить к процессу самой индивидуализации тела, к последовательному промышлению сознанием его, чтоб оно осознало природу свою, как «*сознания*», а не как тела (процесс «*отелеснивания*» — ведь процесс автоматизации части «*сознания*» для упрощения сознания в работе его расширения в новую сферу, сознанью открытую); но в расширение это впоследствии необходимо ввести упрощенные временно сферы сознания; «*тело*»

есть знак упрощенья сознания,— временного и условного; аскетизм работы в «*астрале*», так сказать, борьба со страстями, не в умерщвлении «*страсти*», а в оздоровлении «*страсти*», в ином питании «*страсти*», в осознании «*страсти*», как заболевшего и, так сказать, захудавшего организма сознания, напоминающего ту степень истощения организма, когда «*организм*» требует себе пищи в 4 раза больше нормы, и тем не менее остается голодным; такие состояния явно указывают на то, что источник «*голода*» в неумении организма нормально усваивать пищу, отчего вся потребленная пища остается непереваренной; в некотором отношении можно прямо сказать, что «аскетизм» 20 века, если под ним разуметь положительное что-то, обратен «*аскетизму*» истекшего душевного периода; «аскетизм» (20-го) в умении не пойти по торным путям принудительного себя бичевания и анестезии телесности, как наиболее легких способов не испытывать обремененность «*телами*»; «*тела*» — не отсекаемы, но — пресуществляемы, иначе питаемы в методах духовной работы 20-го века, с точки зрения которой весь «*аскетизм*» прежних отшельников выглядит «*душевным эпикуреизмом*», паразитирующим на теле; обратно: «*эпикуреизм*» былого времени уже не может выглядеть «*эпикуреизмом*» в свете «*эпикурейских*» перспектив 20-го века, перед которым открылись другие возможности; словом, «*аскеза*» и «*эпикурейство*» былого — лишь две половинки расколотой полноты нормального бытия в теле; и эту нормальность надо в целях будущего одухотворения по-новому завоевать. То, что мы называем «*духом*» и «телом» в аспекте душевной культуры, переоценивается в момент нисхождения самосознающего «*Я*» в астрал для работы над ним; и уж «*дух*» в прежнем смысле не дух; но и «*тело*» не тело.

Эту-то зависимость «*души*» от «икса» и «игрека» (духа и тела) испытывает наше «*Я*» на рубеже, с которого душе открывается пучина «*астрала*»; и эту зависимость в смысле зависимости из свободы (как веление нашего «*духа*» вернуть духу часть его, прежде отложенную под эмблемою «*тела*»),— зависимость эту на рубеже роковом осознаем мы в зависимости дневного сознания от ночи сгущений в его низшей части, которая в нас бессознание (собственно,— полусознание), астрал; и поэма, рисующая

неизбежное нисхождение в ночь в философских понятиях, есть пессимизм Шопенгауэра; собственно, он «*реализм*» ощущения культуры работы в астрале; «астрал» его — воля, которая в его смысле (духе) ни «*тело*», но и не «*дух*», потому что понятия «*тело*» и «*дух*» в прохождении сверху сквозь душу ощущающую уже — не «*тело*» и «*дух*» в недавнем душевном смысле; нового же, недушевного смысла для этих понятий еще не нашли мы; поэтому «*воля*» у Шопенгауэра — понятие символическое; поэтому и работа в астрале осознается им как погруженье в «*Нирвану*», понятую, как ничто; а средствами работы освобожденья от воли является средство преодоленного аскетизма; им он, в сущности, «*символизирует*»; он — символ работы иной.

Ницше

Очень скоро уж Ницше прочитывает Шопенгауэра поиному: прочитывает подсознание Шопенгауэра, противоречащее его сознательному дифирамбу пессимистическому покою; шопенгауэровскую «*мировую волю*» подслушивает Ницше в себе как подоснову своей личной «*воли*»; и то, что в себе он подслушал — не воля, а «*тело*»; но это «*тело*» — не «*тело*», каким оно является с верхней веранды души самосознающей, как мировоззрительная картина принципов природы, и не «*материя*», каковой оно выглядит при взгляде со средней веранды (души рассуждающей), не ощущения чувственных органов, реагирующих на раздражения внешнего мира (взгляд на тело с веранды души ощущающей); нет, это «*тело*» у Ницше источник таинственнейших вдохновений; он его называет в себе «даймоническим» голосом (подобным Сократову); он «*мистически*» подслушивает его речи к себе; в припеве «*ибо я люблю тебя, о Вечность*», Вечность Ницше в целом ее раскрытий есть вечность «*Этой, нам данной телесности*» (учение о вечном возвращении); это не «*природа*» естествознания, с которой у Ницше происходят постоянные недоразумения (хотя бы в духе истолкования Дюринга, Дарвина и др.); это менее всего «*материя*» материалистов; «*тело*» Ницше не есть ощущение грубой чувственности, против которой он ратует постоянно, предупреждая, что поклонникам этого «*тела*», которых он называет свиньями, не место в его

«саду»; против оргийности чувственной он воздвигает плотину как против *«варварского»* Диониса, которого суть — в грубейших удовлетворениях телесности (в *«телоядении»*, в *«телорассечении»*, в *«похоти»*).

В *«Так говорил Заратустра»* он воспевает это тело как источник таинственнейших переживаний своих; оно у него даже не тело, а таинственное «оно», которое вшептывает в него глубочайшие тайны: «Тогда со мной — заговорило "*оно*": "Ты" *это»* знаешь, но ты *«этого»* не говоришь». То, что о *«нем»* знает Ницше и что не может сказать, подобно оккультизму; раскрытие *«тела»* — в головокружительнейших снах лазурной Вечности, о которой Ницше говорит с невероятною чистотою и прямо духовною глубиною. Наконец, Ницше, не сумевши найти никакого названья для *«тела»*, потому что о *«теле»* не знает никто из тех, кто о теле говорит,— называет его: *«оно»*, *«само»*; *«Selbst»* — вот что по Ницше невскрытое никем в мире «тело»; оно *«само»* — сознания.

Но характерно, что словом *«Selbst»* сигнализировали древние индусы *«дух»*, когда они подходили к таинственнейшим вскрытиям сущности *«духа»*; *«дух»*, *«Atman»* в переводе на русский язык — есть *«само»*; оно *«само»* — и сознания, и тела; когда Ницше пытается из глубин своего огромного опыта переживаний вскрыть недра телесности, он опыт свой сигнализирует словом, обозначающим *«дух»* древнего человечества; *«само»*, вшептывающее ему откровенья глубокой духовности, есть самая, так сказать, оккультная подоплека «тела», до-тело, под телом лежащее; это — *«дух»* снизу; или Дух, внутри которого и тело, и душа, который и над всем, и под всем.

Оккультнейшее в теле Ницше есть то, что *«оно»* — дух в конкретности одной из модификаций своих; *«само»* Ницше, поскольку пытается он в него погрузиться, его инспирирует; оно есть музыка; происхождение трагедии из духа музыки (или духа, как музыки),— происхождение из *«само»*; дух музыки, которого пророком является Ницше — *«само»*; оно — ритм модуляций, энергия действий; и сущность телесности в Ницше себя изживает в работе переплавления, в воле работы, как власти Орфея задвигать камнями; *«музыка»* у Шопенгауэра есть выявление *«воли»*; но *«волю»* осознает он, как нечто безличное и обступающее сознание; Ницше, ту волю осознав, как

«само» его *«Я»*, как (парадокс!) *самосознание* личное, этим признанием как бы признает, что уже провалился своим существом он в ту бездну *«астрала»*, которую зрел Шопенгауэр в обстании; вывод шопенгауэрианства: освобождение от ужаса ночи обставшей, от воли метафизической — в уничтожении самосознания, в уничтожении *«Я»*; а пути к тому — воля к отказу от воли; Ницше же, самосознанием как бы утонувший в *«само»*, по своей воле соединился личностью с безличною волей; и что же,— *«само»* (воля, *«тело»* и ночь бессознания) в сознании не есть угашение сознания в воле, а *«само»* в *«самосознании»*; и оно в личном опыте Ницше иррационально оказывается не *«волей к отказу от воли»*, а волей к переориентировке самой деятельности *«воли»*; *«воля»* у Шопенгауэра есть безличный источник страданий; отказ от нее есть испуг убеганья от вида ее, как взволнованной бездны, захлестывающей сознание; оказывается по Ницше — не бегство от воли спасение от воли, а смелое с головой погружение в нее; ужас воли, боль воли есть воля, нам данная, как представление; воля же, вошедшая в нас, переполнившая до краев нас, вступившая в голову нашу, в сознание *«само»* сознаванья, *«само»* в сознавании — источник восторгов, гармония сфер нашей плоти и переживание круга вращения крови, как... зодиака: кольцо колец Вечности в сигнализации Ницше и есть Зодиак Зодиаков телесной вселенной; но эта «вселенная» — в *«Я»* человека: в самосознании *«Я»*, возносящем *«Я»* волей к власти в высоты, еще недостигнутые; самый *«сверх-человек»*, о котором пропел Ницше песнь и пророком которого встал перед нами старинный персидский пророк Заратустре, овеянный музыкою и подслушивающий песнь пророчеств из недра *«само»*,— недостигнутый *«сверхчеловек»* есть картина великолепнейшего парадокса, который явился итогом осознавания Шопенгауэра.

Ницше берет Шопенгауэра и заявляет, что с ним он согласен; но «волю» берет в *«духе музыки»*; *«дух»* этот опытно переживает он; на нем, как на плавательных пузырях, начинает он плавать в стихиях воли; и в *«воле»* — не тонет; так *«воля»* к отказу от воли, оказывается лишь *«волей»* в сознании или сознанием, вскрывшим себе свою волю; непереступаемой шопенгауэров-

ской границы меж волею и представлением в *опыте* Ницше, в попытке практического разрешенья проблемы, поставленной Шопенгауэром,— не оказалось; наоборот: оказалось, что *«представление»* — продукт самой воли; так самосознающее *«Я»* Шопенгауэром в духе кантизма отрезанное представлением от воли,— тем самым вошло беспрепятственно *в волю*; и в *«воле»* увидело, что представления предшествующей эпохи о *«Я»* сознания — абстракции, что *«Я»*, воспринятое, как *«субъект»* — представление о *«Я»*, или — абстракция *«Я»*; и такой оказалось кантово единство самосознания; личность же, Кантом и вслед за ним Шопенгауэром неправомерно уроненная в доличной, бесформенной чувственности,— опять-таки есть представление о личности *«Я»* в представлении о чувственности; *«тело»* или *«само»* вне абстракций о *«духе»* и *«теле»* теперь оказалось сознанием самим, или сознанием *«само»*, но сознание *«само»* и есть собственно самосознание наше, творящее сферы познаний и творчеств; и воля к власти есть власть воли в «Я» к высечению сверх-человека собою.

В явлении Ницше из недр Шопенгауэра все характерно, огромно; и все раскрывает нам внутреннюю подоплеку шопенгауэрианства и ницшеанства.

Дефект Шопенгауэра — волю ввести в представление как *«музыку»* и *«мотивацию»*, есть не дефект, а *эффект* положения культуры, стоящей на грани сознания и бессознания, вводящей сознание в полусознание, и вопреки всем абстрактным решениям исжитой культуры души, показывающей, что грани такой между сознанием и бессознанием нет в действительности, что сознание осознает бессознание, или подслушивает голос тела в *«само»*, как подслушивал Ницше *«само»*; и оно стало в нем неосознанной властью к творению полусознанной новой культуры; сверхчеловек — человек *«манасической эры»*, увиденной Ницше; видоизменение сознания полусознанием (астралом) испытывается в предчувствиях шопенгауэрианства как боль безысходная и как пленение сознания волей; в действительности эта *«боль безысходная»* есть представление о трудностях финала мистерии самосознающей души, очутившейся в мире астрала,— астрал ритмизировать и обеспечить себе тыл телесный в намеченной линии вверх; Шопен-

гауэр, с границы души увидавший астрал в представлении воли, как Тютчев, воскликнул системой своею:

«О, страшных песен сих не пой,
Под ними хаос шевелится».

И схватился за древнюю йогу аскезы, чтоб хаос не слышать; но «*хаос*», которого так испугался он, боль, о которой так внятно сказал он, все ж были его представлением *о боли, о воле*; а самая «*воля*», не вскрытая им философски, в нем вскрыла себя без остатка, как музыка, столь им любимая; как не увидел он, что эта воля в звучаниях музыки, в ритме ее, не больна, не страшна; это — высказал Ницше; он «*волю*» воспринял, как ритм, еще сущностней, чем Шопенгауэр; ошибка его — смешать *ритм* с тем, что движимо ритмом, с тем самым, над чем ритм работает: с телом; ритмично живущее тело (продукт) он с процессом смешал; «ритм» в себе ощущал он работою, йогою; но эта «*йога*» уже не была аскетической «*йогой*» востока для Ницше, а новым себя созданием в музыке; «*дух*» этой музыки, Ницше не вскрытый,— «само», то, которое видел он в теле, в продукте, в объекте эвритмизации; «*воля*», томящая нас, пока мы представляем ее с Шопенгауэром, есть представление «*астрала*» пред погружением в него нашим «*Я*»; в представлении этом, астрал-преисподняя; «*воля*» у Ницше есть именно воля свободы, не необходимости,— воля к творению, к радости, к ритму; она в этом виде есть самосознание «*Я*», погрузившегося в стихию астрала и ощутившего, что в той стихии не гибнем мы, но научаемся плавать (доселе ходить лишь умели); плавание в мире «*воли*» (в астрале) есть необходимость развития нового органа жизни, как ритма, преобразовывающего вой хаоса в музыку новых сознаний; Ницше теперь восклицает во мраке ночном, пред которым теоретически отступил Шопенгауэр:

Я понять тебя хочу
Темный твой язык учу.

Мир Шопенгауэра — скорбь о тяжелом пути проработки астрала, в который спускаемся, вздохи о кризисах, нам предстоящих; и — о «*чаше*» культуры:

Tief ist ihr weh...

Фридрих Ницше,— согласен с ним: tief; но бросаясь в стихию астрала, он видит, что «*воли безличной*» нет вовсе; вся воля раскрывается в музыке личности, действенно

развивающей ритмы в себе; эти ритмы, втекая в сознание, не заливают его, как абстрактно решил Шопенгауэр, а ширят; из сферы душевной и сферы астральной («само» мира Ницше) рождается новое «самосознание»: «самосознание» собственно; в нем бессознание сливается с миром сознания так, как сказал Баратынский:

Есть бытие, но именем каким
Его назвать: ни сон оно, ни бденье...
Меж них — оно; и в человеке им
С безумием граничит разуменье.
Он — в полноте понятья своего,
А между тем, как волны на него...
Видения бегут со всех сторон.

Эта, точно зарисованная Баратынским картина себя ощущения в астрале в начале работы над ним, до последнего слова согласна с данными духовного знания; а между тем,— вся она с точки зрения предшествующих философий есть парадокс, нарушающий представления психологов, философов, мистиков, материалистов, идеалистов и рационалистов.

Вот эту-то «*полноту сознания*» своего в темном дне бессознания и называет Ницше «*волею к власти*», которую следует понимать как волю самосознания к расплавлению ритмом нового объекта сознания, древним сознанием сложенного комплекта культуры, астрала, для приобщения его к инвентарю сознания «*Я*», видоизменяющему сферу «*Я*», которая прежде ограничивалась бодрствующею сферою представления, а теперь простирается в сонную сферу ночи; бытие сознания этого называет Баратынский «*Ни сон оно, ни бденье*»; и восклицает,— «*но именем каким его называть*»? Д-р Штейнер, не зная Баратынского, словами Баратынского определяет эту сферу, как сферу «zwischen Schlafen und Wachen» ...Эта сфера — граница «*Я*» и «астрала»; при работе над астралом «*Я*» оказывается внутри «астрала», но астрал не заливает сознания сном («он в полноте рассудка своего»); *эту полноту сознания в бессознании* испытывает Ницше в состоянии, которое он характеризует, как разговор глубин его души с «*само*», и при этом совершает ошибку в описании словами своего «*опыта*»; «*само*», которое он считает телом, есть «*само*» самосознания, т. е. центр «*Я*» в процессе непосредственного его

касания вне оболочек душевных еще обычного, абстрактного самосознания, обычного рассудочного сознания, и обычно переживаемого мира чувств; «*само*» есть «*Я*» в процессе ритмизации астрала, в процессе вобрания астрального тела в себя, т. е. в процессе пресуществления астрала как тела, в сознании, и тем пресуществления точки «*Я*» в сферу космического сознания, итогом которого являются «*манас*»; «*само*» Ницше — видоизменение «*Я*»; процесс видоизменения «*Я*» переживает он как процесс «*астрализации*»; «*астрализацию*» же переживает в символах телесности; и оттого «само» его — тело; но то — аберрация; то бытие — но именем каким его назвать?

Безымянность, косноязычие Ницше, им созданное («Символы — не говорят, они только кивают без слов»), производит в нем подмену исконного значения слова «*само*» — телесным значением; исконное значение слова «само» «дух», atman; в работе пресуществления астрала «*Я*» — сознание становится впервые конкретно духовным «*Я*»; этот путь к конкретному духу — и подслушивает Ницше внутри шопенгауэрова мира воли, который оказывается миром ритма — в «*само*», где «*само*» — «*Я*», обретающее новую волю к духовному восхождению (волю к власти), издали брезжит, как царство «*сверхчеловека*»; «*дух*» назвал Ницше «*телом*», потому что «*дух*» тот предстал ему, как величайшая *конкретность*, опрокидывающая все душевные абстракции о духе, данные в понятии о «*духе*» предшествующими 4-мя столетиями; в борьбе за «*тело*» против «*духа*» борется Ницше за конкретность против абстрактности: он отбрасывает прежние абстрактные понятия о «*теле*» и «*духе*» для своего конкретно переживаемого «*Само*»; величайшая абстракция Ницше в том, что он поторопился назвать им открытое «*Само*» телом, в то время как «*Само*» было «духом», atman'ом индусов, который они метафизически вылагали вне себя; первое копошение этого духа в центре «*Я*», первое ощущение «*Я*», как «*Само*» некоей огромной страны, разрывает «*Я*» Ницше, ибо это радостное узнание о будущем самосознании сигнализирует он символами прошлого; возвращение Вечности, из которой мы выпали, опрокидывается в нем «*вечным возвращением*» обставшей телесности; стало быть, вечным пребыванием в «про-

шлом», ибо то, что мы переживаем,— уже «было» (прошло); а «тело» и есть символ прошлого.

Вот почему «*Самодух*» в Ницше становится «*самотелом*»; но в парадоксальном себя изживании в шопенгауэрианстве на-выворот, выворачивает он Шопенгауэра; и мы видим всю шопенгауэрианскую подоплеку: попытку отразить будущее в прошлых формах восточной йоги; разоблачая собой Шопенгауэра, однако в себе разоблачает он шопенгауэрианца; и — да: Шопенгауэр в нем скрыт, Ницше, плясун легконогий, самоуверенно восклицающий: «Lust fiefer noch als Herzensleid», сам насквозь — «Herzensleid»; до сумасшествия — «Herzensleid».

Но «Herzeleide» же — мать Парсифаля: и человек ребенок поволенный Ницше, увиденный им,— есть ребенок души его, подлинный, имеющий в будущем свое блистательное восстание: в культуре Духе.

Явление тела

Весьма характерно, что Ницше, взывая о новом и к новому, вызвал из прошлого лик Заратустры; мы знаем, что в Заратустре персидском заострены и в поздней стадии выявлены заданья культуры второго периода доисторической, и называемой в антропософском обиходе условно персидской культурой, которая по существу есть культура астрального «*тела*»; в каком смысле «*тела*»? В каком смысле тела астрального?

«*Тело*» — понятие относительное; всякий комплекс как *целое*, взятый в пространственной композиции, в архитектонике, в стиле сложенья частей своих — «*тело*»; мы знаем,— единственное определение «*тела*» в символике физики — то, что оно есть энергия сопротивления, комплекс взаимно уравновешенных сил, или — замкнутая система сил; так понятием замкнутости, обособленности определим тот комплекс; обособленность эта, характер ее, позволяющий нам выяснять символ «*тела*» в разрезе физическом, есть объем его, вес его, масса; и — только; в понятии веса, в характеристике веса числом, изживается мысль, что под символом веса, таким то, как например 36 в отношении к единице, скрывается некий, весьма обособленный стойкий процесс силовой (бегство сил), образующий круг превращения друг в друга и отмежеванный от процессов обставших; так все тела суть весовые тела,

числовые тела; в каждом теле, составленном из коллектива частей однородных вес массы телесной (число) приводим к абсолютному весу; таков его вес молекулярный; и наконец атомный, предельный; все то, что мы знаем о теле, что делает тело устойчивой вещью,— не факт восприятия его, а число; так из разности чисел, атомных весов, современная химия вывела все характерные качества тел, все отличия в вещной их жизни; под числами же разумеются знаки процессов какого-то невскрываемого круговорота энергий, устойчивого; так устойчивость тел — в постоянстве структуры расположения строящих их линий сил, где точки пересечения сил a, b, c, и т. д. образуют фигуры; структурная химия (стереохимия) есть дисциплина, рассматривающая фигуры тел.

Все, что мы можем о теле сказать, это то, что оно — композиция, комплекс и целое; есть ли тот комплекс «*материя*» в смысле наивном, банальном, или «*сила*» — не входит теперь в круг рассматривания существа этих тел; существо их всегда композиция, данная в геометрической схеме и в символе веса, числа; в композиции тела, в структуре, вопрос философский, подъемлемый здесь, есть вопрос о приеме рассматривать комплекс, как разлагаемый в точки, конструкцию строящие, или — не разлагаемый; вся история возникновения вопроса, которую можем назвать мы историей научного материализма — история взятия комплекса в наикрупнейшем масштабе, в астрономическом; тело вселенной, как целого, было положено данностью; и история роста развития и уточнения наук о природе — история необходимости разложения комплекса на «*атомы*», части; чтобы понять это «*целое*», надо было понять, из каких составных частей сложено целое; так раздробляя, уперлись в предел разложения, в химический атом, характеризуемый символом его веса, конкретным числом (элементов); понимание «*целого*» исчерпывалось в понимании суммы частей; так весь космос телесный, как «*целое*», в графике всех представлений телесных, являлся пунктиром, или крапом неразложимейших точек, являющих равновесие между ними протянутых линий, дающих фигуру вселенной; здесь точкой оказывалась «*материя*»; а линией,— от точки до точки — *сила*; при таком представлении естественно возникал вопрос: при понимании действия тех или иных телесных

законов, ложащихся в основу природоведения, что мы должны полагать за основу комплекса для объяснения действий телесной причинности: точку ль (материю), линию ль, пересекающую материальную пустоту от точки до точки; так в физике, иль в основной дисциплине возникло два взгляда в 17—18 веке; материалистический, или, можно сказать, механический,— картезианство, и антиматериалистический, динамический (точка зрения Ньютона); и спор ньютонианства с картезианством (гипотезою о материальном эфире) становится осью вращения физики в ее поступательном движении,— неожиданном образом.

Ньютонианцы сперва положили а основу рассматривания «*композиций*» телесного мира одну только линию (от точки к точке); та линия-сила; и были вынуждены свою силу рассматривать в круге изломов ее, в силовой композиции, или в фигуре работы; работа, энергия, есть комплекс сил, или целое, определяющее свои части; и энергисты в таком рассмотрении телесной вселенной вполне были правы в логическом отношении; ведь философия целого, обусловливающего свои части,— есть вывод усилий столетий, везде проявившийся: в логике, в гносеологии, в социологии, в психологии, даже в эстетике.

Целое, или силовая фигура, конечно же обусловливает свои линии — части; к такому учению пришел *динамизм*.

В механизме, или в специфическом материализме, доселе господствовала тенденция обратного типа; здесь мир разлагался на точки, на атомы, обусловливающие саму линию, силу; здесь сила была производной материи; материя ж являлась суммою; множеством атомов-точек, но сумма сводилась к единице, к основе сложения; и неделимая единица или неделимая мелкая часть единицы («*одно*», деленное на миллион миллионов и прочее), клалась единицею; без единицы, лежащей в основе всей суммы, не мог обойтись последовательный материалист; так в науке о качествах в химии, нам выявлявших материю в свойствах конкретных, такой единицей, основою счета, являлась водородная единица, вес атома водорода, *условно* считаемый за единицу; и качество хлора определялось из атомного веса, или 35,6,— по отношению к единице; но вот,— уж в 20-м столетии атом, предел абсолютный, разложен был; он оказался сложением электронных частиц; что же,— в таком разложении

атома не колебались принципы механицизма: подставить лишь соответствующие числовые поправки; и новое равнение *по единице* дало б тот же принцип, рассматривающий целое, как сложение частиц.

Революция в механицизме не в том оказалась; она оказалась в невозможности представить себе внутриатомную структуру, *как только сложения*; для объяснения внутренне-атомной жизни понадобилось представленье об атоме, как системе *вселенной*, в которой центр — солнце, а электроны (продукт распадения атома) — бегающие планеты, дающие в ритме своих кругооборотов соотношения, кратные с соотношениями макрокосмическими; так когда-то разложенный в точки, в атомы, макрокосм при дальнейшей попытке понять ритм законностей точки, появляется в точке; так «*точка*», предел,— разрывается в целое, в космос, вселенную; и создается теперь объяснительный круг; вся громада астрального, звездного мира, которая — «X» (может быть проявление духа она, может быть она только материя: думал же Кеплер, и многие с ним, что вселенные звезд суть *животные*),— этой громадой оказывается материальная точка: в ней те же междупланетные пустоты с их солнечным центром; и те же круги из планет, электронов, покрытых, быть может, растительностью, городами, в которых творится культурная жизнь; и все тот же вопрос изначальный встает, что ж есть это *целое*, атом-вселенная; главное же в том, что теперь разрешить этот новый вопрос о *вселенных*, открытых по ту сторону предела вселенной, путем разложения на части их,— нет абсолютной возможности; ибо понять жизнь атомной вселенной путем разложения планет ее в атомы,— невозможно уже; целое, или вселенная (атом вчерашний) есть снятие с очереди всех принципов доселе действовавшего научного «*материализма*». Так «*материализм*» превращается в метод, во временный и условный прием, в упорядоченный символизм объяснения отрезка пути от нам данной вселенной, как одного предела, к вселенной нижележащего порядка, условно принятой за единицу; материалистическая единица, вчера абсолютная, с аподиктической достоверностью нам бросающая свой вывод о материализме, теперь — откровенный отказ, и отказ мотивированный научною эмблематикой, от осмысливания и осмысленной реализации научного мате-

риализма; вместо осмысленной реализации,— осмысляемая символизация,— в обратную сторону; ясно: в эмблемах *вселенной* вскрываем нам атом; и ясно: *вселенную* атома нам невозможно в реальных эмблемах опять разложить на мир атомов низшего рода; мы можем найти в электронах отдельные части; но — что это значит? Отдельные электронные части,— ну, в лучшем случае, материки электронной земли, отделенные, ну скажем мы, океанами, как материк двух Америк; и все же — Америка: сложный огромнейший мир государств, бытов, рас и культур; разложение электрона на атомы низшего рода одно нам способно материалистически электрон объяснить в стиле ясном и точном, каким сумма звездных миров для прочтения законов образования жизни отчетливо разлагалась в атом; в материалистическом объяснении дано только два элемента ведь: атом и сумма атомов (или вселенная); все объяснения суммы бóльшей слагаемыми иными, или меньшими суммами — не объяснения; объяснение, закон — в единице; такой *единицы* во внутренне атомной вселенной найти мы не можем; а объяснение электрона без помощи электрона второго порядка не есть *объяснение*; необъясняемою *вселенною* выглядит атом теперь, или предел объяснения; вселенная атома — что? Неизвестно!— Вселенная! Как таковая, она должна быть представляема — в «*необъяснимостях*» макрокосмической неоглядности, для объяснения которых придумали некогда материализм (*атомизм*); но на дне материальности вспыхнули звезды астральности; так материальное тело (как сумма из пунктов) в фиксации каждого пункта теперь расширяется в тело астральное, в звездное, в целостность, в архитектонику, в комплекс законченный, где все части даны в их объемлющем целом.

Энергетизм есть учение о целом же, или организме из сил; атом есть тоже целое, для упрощения названное единицею; две величины, порознь равные третьей, равны; третье двух устремлений научно-критической мысли (материализма, энергетизма) есть целое, неразложимое; понятое как фигура, как образ, вселенная есть это целое; в образе мысли, не в точном понятии рассудка, теперь уравняли себя две тенденции внятно прочесть мир телесный; материя, сила-ли, все равно: суть в числовом символизме, в комплексе, в суммарном числе, обусловли-

вающем свои единицы; в индивидуальности этого вот 35, того 190, лежит образ целого, не в единице, не в части, не в атоме.

Ту же фигуру, являющую пересечение точек известными линиями, можем мы объяснить в точках, в линиях, раз точки, линии не суть исходные пункты, а целое их, их *фигура*; все точки, все линии ныне даны в *индивидуальном* лежании их, в их фигуре, в их образе.

Так мы фигуру научных пунктиров вполне равномерно рассматриваем в трех разрезах; рассмотр всей фигуры как суммы слагающих атомов-точек, дает представление нам о физическом *теле* как некоем постоянном комплексе, уравновешенном, замкнутом, плотном; рассмотр всей фигуры как сил, образующих пересеченьем своим эти точки (здесь точка дана, как пучок силовой) есть рассмотр всей фигуры в символике тела эфирного; а рассмотренье фигуры как целого пересеченья всех сил (и всех точек внутри этих сил) есть рассмотр той же самой фигуры, как тела *астрального*.

Здесь нам понятна методика рассмотрения «*телесного*» мира как переплетения принципов мною намеченной тройственности; так подход к миру «*тела*» являют нам тело в трех модусах: тело астральное, тело эфирное, тело физическое; в трехстороннем подходе есть точность; *в нем нет произвола*; и всякие ламентации против такого подхода («зачем это выдумали "*астральное*" тело, "*эфирное*" тело, когда можно точно явления телесного мира понять и яснее и проще в единообразной символике тела физического».) — ламентации эти — пусты, ненаучны, поверхностны; и показывают на огромную непродуманность в пункте исходном; ведь соотношение «*тел*» есть градация соотношения различно осмысленных принципов, обусловленных различным подходом; понятие «*тела*» не объясняемо в каждом отдельном подходе, но в трех; в первом принципе тело рассыпано в точки; оно — куча точек; но тело — не куча, а организация; во втором — оно хаос различно направленных сил; в таком случае нам непонятна проблема неразлетанья того, что мы видим, как тело, в двух смежных моментах секунды; сказать же, что тело-фигура, или схема линейная,— значит: построить конкретное здание только, как план на бумаге, и в плане бумажном зажить; но без плана — не выстроишь здания;

без знания распределения тяжестей, требующих вычисления отдельных частей плана, опять-таки здания не выстроишь; как и не выстроишь здания без кирпичей, из которых слагаемы стены; разброс кирпичей,— кучи, сваленные в месте здания,— вот объяснение *«материалистов»*; вот и тело физическое: измерение тяжестей, распределение тяжестей — вот объяснение кладки стен здания в принципах тела эфирного; план, предысчисленный, здание предполагающий и обусловливающий — есть взгляд на тела в объяснимости научной гипотезы тела астрального; тело *«астральное»* — или звездное, сложенное самим принципом звездообразований, есть взгляд на вселенную; тело *«астральное»* как подоснова физического, как его абсолютный предел, теперь вложено в нерв построений научных; признание, что атом — вселенная, есть ведь признание в том, что без знания *астрального* тела, законов его, объяснение физических тел есть эмблема, кивок в неизвестность, и откровеннейшее признание, что корень материи самой — вскрываем в *«астрале»*.

Что же объединяет градацию рассмотрения комплексных фигур как тел; или, что же в физическом мире, в эфирном, в астральном — одно; это *«тело»* как таковое; фигура комплекса культуры всегда означает, что части, фигуру ту строящие, соотносятся, со-осознаются в пределе, в отрезе от прочих фигур; *«тело»*, данное нам, в объяснении физическом — *«плотно»*, весомо; оно есть себя замыкающий круг; это, так сказать, есть государство с закрытыми отовсюду границами; и лишь потом сознается условность границ; камень в столетьях — выветривается; границы его нарушаются; части его в целом ряде процессов химических входят в контакт с *«телом»* воздуха; так и фигура вселенной, астральное *«тело»*, условно лишь замкнуто; и возникает вопрос о *«вселенной»* иного порядка, между частями которой может возникнуть процесс взаимного проницания друг друга; все части вселенной, считавшие, что они — замкнуты, вдруг в осознании вопроса открыли б влияния, видоизменяющие постоянство *законов*, считающихся внутри круга вселенной *ненарушимыми*; так мы недавно считали неизменяемыми *элементы*, или точки фигуры вещественной нашего мира; оказывается,— здесь господствует трансформизм в смысле *перерождения* самих атомов

мира; вот если бы мы доказали такое же перерождение астрального тела *вселенной* под действием нам неизвестной вселенной, ну скажем, порядка высшего, начавшей слагаться и состоящей из энного количества вселенных, подобных астральному телу, то меж вселенными начался бы контакт, все границы нарушились бы в очень сложных процессах распада отдельных вселенных, катастроф, перегруппировок вселенных в вселенную *новую*, предощущаемую, как будущее равновесие более *гигантского* и более сложного по композиции тела; тогда б в жизни нашей «*телесной*» мы ощутили б двоякую жизнь; жизнь привычную или «*телесную*» в собственном смысле, в которой свершался бы уже осознанный круговорот, или «*вечное возвращение*» Ницше; и в то же время в кругах возвращений отмечивались бы все *бо́льшие* колебания оси вращения; пока не усвоили б мы ритм самих изменений вращения, стремящихся круг жизни расширить, ну скажем, в *спираль* безвозвратной расширенности; — врыв причин, нарушающих комплекс, устойчивость, мы ощутили б, как нечто, противоположное телу,— ну, скажем, «*душой*»; здесь понятие «*души*» мы берем в отрицательном смысле, как «*нечто*»: не «*тело*»; в момент осознания, что круг равновесия сил (или инерция) — не равновесие, а, скажем мы, есть *спираль*, т. е. вечное размыкание круга, его расширение, рост, нам очерчивающий фигуру, напоминающую конус, где точка исхода — вершинная точка, конечная ж точка, чертящая все ширящееся основание, которое не замыкается в круг, испытали б мы в двойственности двух точек чертимого конуса (в точке вершины, вполне неподвижной, и в точке движения, всегда изменяющейся) действительность между инерцией и движением собственно, как меж прошедшим и настоящим; возник бы в нас верно конфликт сосуществования двух положений в пространстве фигуры; и таково ощущение двойственности между душою и телом; *движение* в собственном смысле — душа; а движение в круге, себя изживающее в каждой точке повтором, возвратом на место уж пройденное миллионы раз — это движение инерции, лени, себя осознало бы телом; возврат к каждой точке в движении таком есть повтор, вызывающий в памяти образ точно такого ж повтора; новое восприятие в повторе повторов — абсурд; круг из

повторов, или замкнутый круг силовой,— это «*тело*»; и тело есть статика, память о прошлом; каждая точка в развертываемый спирали есть *миг осознания* в новом себя; это — новое осознание, или сознание в собственном смысле; оно — *настоящее*; и оно — в постоянной текучести, в неповторяемости любого момента; и — в новом всегда; естественно в нас возникает в итоге такого перемещения на новое место вопрос, где очутимся в следующем моменте мы; этот впервые абстрактно встающий вопрос в нас — о будущем нашем.

Определивши комплекс силовой отграниченного замкнутым, определили мы «*тело*»; но замкнутость каждого из комплексов — условная; «*тело*» есть символ, нарочно упрощающий процесс очень сложный; так представление о беге земли вокруг солнца, как центра,— процесс, упрощающий подлинность; солнце есть центр переменчивый, не постоянный; и если бы мы представляли себя в каждом миге как возвращающихся на прежнюю точку планетного круга, в то время как круг представимый остался далеко в пространстве за ними (ведь солнце же вылетело из представленного центра),— мы жили бы в *прошлом*; мы жили б в условном; поэтому тело всегда, как система сил замкнутая,— наше прошлое, наша «*эмблема*»; действительность — неповторима; она — в настоящем; себя изживает *она* не в абстрактных кругах; нет, в ней каждый момент нечто новое, требующее осознания в собственном смысле, а не осознания *повтора*: воспоминания; так в нас возникает в моменте текущей действительности внутри прошлого круга привычных ассоциаций (сплотняющегося «*телесного*» быта) — «*душа*»; а абстрактный вопрос наш о будущем, весь возникающий в опыте перемещений моментов сознания, его состояний,— вопрос наш о «*духе*»; так в нас возникает «*душа*»; и в ней «*дух*» из развития и усложнения сознания; «*душа*», «*дух*» пока взяты нами, как отрицательные понятия, как стадии осознавания в нас разложения инерции, или «*фигуры*», как тела; познание «*души*» и познание «*духа*» являются нам разложением тела, где дух есть предел разложения: телесная смерть.

(*Объяснение спирального повтора*).

В поступательном этом движении спирали, мы скоро б заметили новую закономерность; заметили б мы, что хотя в каждом миге сознания, или душевного пережива-

ния, мы в новом месте пространства, но в линии, осознаваемой нами, в спирали, *моменты* перемещения явственно перекликаются в соответствиях; ритм повторения звеньев заметили б мы; и ритм точек; хотя в каждой точке спирали *на новом мы* месте, новое мы сознаем, но стиль нового осознавания аналогичен когда-то уж *бывшему* (соответствующем моменте покинутого когда-то звена); вместо *прямого повтора* явилось бы в нас представление о *соответствии*, где изживалось бы прежнее *в новом*, и *новое в прежнем*; такое сознание возможно тогда лишь, когда в каждом новом моменте пространственного перемещения мы соотносим момент с первой *точкой*, с *исходом спирали*, лежащим на теоретически представленном круге вращения; *символ* его,— наше *прошлое*, тело; сознание ж соответствия предполагает умение *душою* (момент настоящего) соприкоснуться с *прошедшим*, как с телом; такое прикосновение к *телу души* и есть, собственно говоря, осознание и переработка всей суммы *прошедшего*; в этом работа над телом душою; работа переплавления привычек, повторов, в текущее, в неповторимое, чрез аналогии, чрез осознание всех соответствий; в осознавании «*тела*» раскрытие «*тела*», как замкнуто и ограниченно понимаемого душевного мира как мира душевного, ставшего ассоциативным, привычным; так всякий комплекс, как инерция, или как статика, есть равновесие условное двух прикоснувшихся сил; и так, символ «*телесного*» есть показатель *инерции* в мире душевном; а так называемое уплотнение тела (сперва как астрального, далее, как эфирного, и наконец, как физического) — рост инерции в данном процессе *сознания*, как сочетание соотнесения всех, его строящих атомов, *знаний*, где выявленные соответствия, в круге повторов из актов сознания становятся ленью привычек, их автоматизмом, и, наконец, их *законом*; «*закон*» в осмыслении таком есть предел бессознания: смерть; так эмблема «*телесности*», взятая внутрь представлений душевных, являет картину разлома души, оплотнения души, из которой вываливаются комплексы отдельных сознаний, как страсти (астрал), в свою очередь разлагающиеся в комплексы явлений стихийно-растительной жизни (тела эфирные), и наконец, разлагающиеся в энергетические комплексы, устойчивые, в себе замкнутые,

познаваемые как неизбежность законов физических (физические тела).

И подобно тому как в отличие от понятия «*тела*», от состояния «*тела*», душевное состояние определимо в понятии отрицательном смерти «*телесной*», распада комплекса, так «*тело*», определимое с точки зрения душевного мира, есть рост смерти, разложения души.

Но продолжим рисуемую аналогию: осознание спирали, или осознание всех соответствий моментов «*сознания*», как бывших уже в рудиментарном развитии (проекция момента на ряде уже нарисованных звеньев), очерчивает и весь конус движения вперед; этим самым очерчиваются и будущие моменты лежащими на поверхности конуса, очерченного продолжением всех линий конуса, восстановленных из точки конуса по отрезку спирали; так будущее, или абстрактно представленный дух, восстает совершенно конкретно как определенная часть небесного свода, сияющая определенною группой созвездий; так можем сказать мы, что наша все ширящаяся спираль есть спираль, огибающая приближающееся к нам созвездие Геркулеса: мы знаем, в каком направлении летим мы; и мы изучаем созвездия духовного конуса; знаем, что в будущем мы их очертим; и ждем приближения к нам этих дальних созвездий; но видим, они — неподвижны, хотя и летим мы к ним; так узнаем мы, что факт неподвижности этой есть знак, что созвездия летят в свою очередь; и настоящая конфигурация, или *полет полетов*, как подлинная *фигура вселенной* вселенных, вполне обусловила нашу душевность, как эта последняя в нас обусловила тело; и, говоря схематически,— данное нам представление о теле, *с душою внутри* его, с духом, как точкою посередине души, совершенно обратно; не «*дух*» внутри переживаний душевных, не эта последняя (т. е. душа) внутри реального тела, *а тело*, в процессах сознания, дано нам в душе; душа — в духе.

А представление о теле как о вне-лежащем есть аберрация теоретического и неизменного круга вращения планеты вокруг неподвижного центра; этот центр — бежит; и поэтому круг, вполне замкнутый, уравновешенный, непроницаемый,— фикция; круг фикции этой — далеко за нами, *во-вне* где-то; звенья ж спирали, соединяющие настоящее положение наше с воображенным,

теоретическим кругом — теоретические круги, построенные на звеньях спирали, подсчитываемые в обратном порядке и *все уменьшающиеся до пункта предельного*, или *абсолютного прошлого*.

Прошлое — это из круга душевного взятое фикцией «*тела*»*, как выложенного во вне нас; эта фикция есть представление *душевное*; если бы мы нашим «*Я*» вошли в фикцию, *не представляя ее, а реально ее изживая*, то «*тело*» не стало бы телом, а стало б комплексом сознания, где все акты сознания, моменты, слагающие полный круг (теоретическую проекцию) по отношению к моментам нам данного круга сознания (как-то,— к самосознающей душе), выглядели б эмбрионами, точками расцветших цветов настоящей психической жизни.

Так представления трех «*тел*» как астрального тела, эфирного тела и тела физического — представления о прошлом, о трех кругах, пересекающих три покинутых нами спиральных звена; представление — теоретическое, т. е. данное сквозь оболочку душевности, и являющее при взгляде назад аберрацию обратной зависимости непредставимого настоящего от представимого прошлого; степени уплотнения нашего восприятия о нашем сознании в прошлом, являются нам в символических образах мира как представимого восприятия вселенной (астрального тела), как ощущаемого представления метаморфозы из образов (или эфирного тела), как плотного, неизменяемого остановившегося предмета,— как чувственно данной нам вещи (или тела физического); это символы бывших комплексов сознания, которое не была, «*телом*», но *стало таким в восприятии сознания, в котором живем мы*; лишь в нем существует в нас память о прошлых сознаниях, как *образы тела, нас обстающие*; *тела — наши спутники, тени; они — список некогда нами свершенного*; и появляются в этом своем обличительном смысле тогда лишь, когда мы решительно вынуждены повернуться на прошлое; тот поворот происходит *в моменте рождения самосознающей души*, или в той стадии переживания душевного, когда ощущаем в себе мы явление соответствий в моментах сознания, напоминающих нам *повторение* чего-то уж бывшего *ра-*

* — то, что взято, как фикция, как тело вне нас.

нее; этому моменту предшествует рост вопроса в нас: «Ну, а куда ж мы идем?!» Т. е. появление *в душе* точки духа в нас вызывает обратное,— воспоминание *о прошлом*, как ассоциацию контраста сознания.

До того, «*тело*» дано нам как общее ощущение груза, как то, от чего поскорее должны мы отрезаться, что нам мешает лететь; отсюда и методы осознавания тела — скорее аскеза, скорей бичевание, чем *изучение*.

Явление «*природы*», как необходимейшего объекта узнания научного, следствие этого обусловленного поворота на прошлое; но это «*прошлое*» в самосознающей душе восстает сперва, как представленье, нам данное сквозь уже сложенные функции души рассуждающей и ощущающей; вид на тела, так сказать, с этажа этой первой души-представление о теле в понятиях «*принципа*»: в ритме научных законов, являющих нам это тело, то в принципе «*силы*», то в принципе «атома» (или материи); «*материализм*», «*атомизм*» есть картина того, что *лежит далеко*, во что смотрим сквозь трубку подзорную мы, или сквозь стекла слагаемых микроскопов; и то, что мы видим, и то, что мы знаем, не «*тело*», не осознание «*тела*»; при приближении к телу *конкретному*, при рассмотрении его сквозь вуаль прилежащей к телесному миру души ощущающей, «*тело*» становится физиологическими в нас процессами органов чувств; в изучении процессов сознания в их обусловленности от течения крови, от ритма дыхания в физиологической психологии 19-го столетия, в знании всей субъективности переживаний телесного мира, в практическом «*материализме*», в котором материи нет в смысле «*атома*», но в котором «*материя*» в нас,— обусловленность сознания нашего хаосом подсознательных, или полусознательных движений,— на шаг мы приблизились к подлинному осознанию природы телесного; в этом узнании мир тела становится уж не вне нас представлением об атоме, принципе классификаций научных понятий,— мир тела становится миром реальных импрессий и миром капризнейших субъективаций, в которых картина телесного мира как мира очерченных, замкнутых тел, измеряемых, взвешиваемых и с удобством расклассифицированных в таблицах,— не есть то, что мы начинаем подслушивать внятно о теле и в теле; так именно, как так называемый ложно

классический стиль отношения к миру, в котором все вещи расставлены симметрично при помощи трех единств (единства места, времени, действия), опрокинут романтическим беспорядком, в свою очередь опрокинутым началами реализма в искусстве, не ограниченными натуралистическими эскизами и переходящими в попытку передать реальности прихотливых импрессий, дающих картину телесного мира, расплавленного в котле органов чувств, в аналогии ощущений, предметов усиленного изучения со стороны психологов и физиологов (материалистов и позитивистов),— подобно этому же: мир *телесный*, отчетливо данный в атомном пунктире души рассуждающей, уже в душе ощущающей — нечто конкретное и *полувнутреннее.*

Лишь тогда, когда «*Я*» сознавания вплотную приблизилось к телу, пытаясь вне оболочек исжитой душевности, так сказать, соприкоснуться с природой телесного, как с чем-то внутренним, «*тело*» отчетливо сбрасывать стало вуаль «*представлений о теле*».

У Шопенгауэра — *воля оно*; а у Ницше — «*само*»*; в представлениях этих граница между душою и телом в обратном вхождении сознания в теле — разрушилась; и изнутри открываться нам стало, что «*тела*» и нет в этом «*теле*»; и нет бессознания как запредельного мира; сознание входимо в миры бессознания, соприкасаемо с ними; работа сознанием над бессознанием возможна; в заданиях этой работы открылись все опасности подлинного растворения «*Я*»; и открылись возможности,— подлинной работы над *телом.*

В работе подобного рода, в работе сознания «*Я*» над астралом как над особым комплексом сознания, в себе отомкнувшемся и в нашем мире сознания зажившем, как комплексе привычек, которые мы именуем страстями, открылось задание: перевоспитывать страсти.

Прочтением этого мира как мира сознания, т. е. как мира особой или так сказать до-душевной «*душевности*», как вырождения душевного мира, когда-то здорового,— стали понятней культуры, которые в доисторической, или додушевной стадии человеческой жизни от-

* Т. г. Зарат. часть первая, гл. «О ненавидящих тело». пер. Антоновского. СПб, 1900, стр. 56.

8. Зак. 5156.

кладывались огромными бытами; воспоминание о них как о передаваемых устных преданиях и как о чем-то, что долго жило в традициях человеческих коллективов,— в позднейшей транскрипции (уже душевной культуры) отпечатлелись как памятники так называемой восточной мудрости; до середины 19-го столетия эти памятники стояли перед европейским человечеством образами малопонятных и вовсе не изученных гротесков; теперь, в Шопенгауэре, и во всем строе внутреннего изменения *стиля* подхода к объектам телесной культуры,— был найден впервые ключ верных подходов к сокровищнице древней мудрости как к мудрости особого изживания духовности под формой «*телесной*» культуры.

Восток этим новым подходом к проблеме раскрытия символа «*тела*» и «*в теле*»,— вошел сам собою в столетие; можно сказать, что он хлынул в Европу подобно «астральному» морю, ворвавшемуся в мир сознания из трещин и брешей души ощущающей; это был знак, что самосознающее «*Я*» стало действительно опускаться в астрал; и степенью погружения в астрал определялась степень завоевания Европы Востоком.

Тело или — восток? (Б. Н. иногда намечал тему на следующий раз. По почерку видно, что эти слова — такая отметка. — *Э. Ч.*).

Восток в мысли — Ницше

«*Я*» сознания, в переработке астрального тела должно превратиться действительно в «*Я*» как «*само*»; «*Я*» в разрезе души ощущающей есть *субъект веры*; *оно — то, что верит*, и то, что стремится; но в жизни своих устремлений оно не есть «*Я*», узнающее корни свои как духовные; «*Я*» в облеченьи рассудка (души рассудочной) — *субъект познаванья*; рождение души самосознающей есть собственно говоря лишь узнание, что личность не «*Я*», что «*субъект*» — не «*Я*» то же; и поворот к «*Я*» сперва изживается в линии пробегания в обратном порядке душевных пластов и в критическом разоблачении пластов, приводящем к их совлеченью с себя; лишь в реальном контакте с тем, что представлялось доселе как «тело» и как «*не душа*», в повороте на тело «*Я*» собственно начинает в работе над телом, в ушибах, которые «*тело*» наносит душе, разбивая ее,— в повороте

таком это тело впервые становится зеркалом, явственно отображающим «*Я*» самосознающее; лишь во второй половине истекшего века отчетливо вырельефливается самосознающее «*Я*» как отличительное от рассуждения (мысли) и от ощущения; доселе еще осознания самосознающего «*Я*» нам даны, так сказать, под вуалью изжитых душевных слоев, отделяющих «*Я*» от работы над телом; теперь подставляется «*тело*» астральное зеркалом «*Я*»; и мы видим, что «*Я*» в этом зеркале пред Шопенгауэром встало как мир представления, противопоставленный «*воле*»; ошибкою Шопенгауэра стало поспешное и некритическое отнесенье зеркального отображения самосознающего «*Я*» к иллюзии; между тем отражение «*Я*» телом (волей), подставленное перед «*Я*», оказалось отражением какой-то действительности; «*представление*» предстало продуктом работы «*Я*» над поверхностью зеркала, «*воли*», предстало как подлинность копии, как представление «*само*», что и выразил Ницше в обратной ошибке, назвавши поверхность астрального зеркала, «*тело*» — «*само*»; «*само*» вовсе не тело; само и есть «*Я*», «*Я*» конкретнейшее, которое лишь в оболочках души ощущающей и рассуждающей было абстрактною точкою; точка, «субъект», теперь отразилась сферой, «*само*»; «*само*» оказалось «*духом*» души, одинаково противопоставленным сфере недавней душевности, как и душа в свое время явилась противопоставлением телу; теперь она стала объектом для «*духа*», подобного ж рода, как «тело»; и этим сдвиженьем ее в ранг объекта динамизации «*Я*», из «*субъекта*», динамизирующего телесность, «*душа*» оказалась в иных отношениях взятою «*Я*», как «само», в общих скобках с телесностью; отсюда же и аберрация Ницше телесного восприятия души; «*само*» тела Ницше есть подлинное отражение в поверхности тела астрального «*Я*», как духовности, как само-духа (или Манаса); Манас дается впервые теперь не в душевных транскрипциях,— в некоем реально-конкретном эскизе; он — выпечатывается на теле, чеканится в трудном расплаве телесности, в динамизации этой телесности, в организации автоматизма телесного; до погружения конкретного «*Я*» в сферу тела, то «*тело*», или предоставленный самому себе комплекс старинной культуры сознания, медленно автома-

тизировалось; и предстало в 17-м веке уже механизмом, или мертвой природою, явленной в крапе атомном; такое олеографическое представление о теле есть следствие олеографического представления о «*Я*» как душевной стихии, вполне отграниченной «*внутренним*» миром от «*внешнего*» мира; но в «*Я*» сознавании оба комплекса миров взяты в новом духовном комплексе, объемлющем их и долженствующем осознаться духовно, или в терминах внешнего мира, или в терминах внутреннего, что испытывает реально уж Ницше, увидев, что миф о границе познания, созданный Кантом и укрепленный неверно физиологами и психологами, миф, вполне разделенный сознанием Шопенгауэра,— миф этот рушится; и «*само*» сферы душевной, в одном направлении — телесно, как самая сфера телесности — одушевленная сфера, в другом направлении; факт несомненнейший выхода «*Я*» из души и заставил далекие вздрагивания «*самодуха*» в сознании «*Я*» отнести к внедушевной телесности, или к «само» — тела; естественная аберрация эта у Ницше действительно стоила жизни ему; все трагедии Ницше в том именно, что он подслушал огромнейший кризис падения «*души*», как чего-то отомкнутого от конкретности; в этом огромная правда его; но поскольку все данные нам представления о «*духе*» — предстают в аспекте душевной абстракции, духом не мог он назвать мир конкретный, с которым столкнулся в себе; и назвал его «*телом*»; отображение духовности в зеркале спутал с предметом отображающим, с телом, назвавши «*само*» его; все ж его правда восстания на исжитой мир абстракции, на «*сократического*» человека, присвоившего Аристотеля (и исказившего Аристотеля) — правда восстания Ницше, и правда борьбы его с веком,— огромны*; в каждой поэтому фразе его больше правды, чем в целых томах, в его время написанных логиками и психологами, совершенно бессильными сделать практический вывод из знамений времени; в каждой написанной фразе у Ницше стоит громкий крик: «Посмотрите,— наткнулся на “нечто” я; как бы его ни назвать — дух, душа, или “*тело*”, “*само*”,— все названия суть аллегории, конгломерат положений, положенных рядом; а “*со*” положений,

* — См. работу Штейнера: «Fr. Nitzxhe, als ka... mpfer semer Zeit».

их “*сюн*” (в глаголе “*сюнтитеми*” — греческое “сополагаю”) — просто фикция; фикцию вы назвали своим “*синтетизмом*”, но в синтезах ваших — нелепейший конгломерат, лишь абстрактно сведенный к различным абстракциям; в противовес синтетизму, или чинному соположенью, взываю к реальнейшему столкновению, сбрасыванию мира внешнего с внутренним, к символизации (ведь слово “символ” от греческого “*сюмбалло*”, или — сбрасываю, (сталкиваю)». Так нам кричит Фридрих Ницше; кричит он о сбросе двух прежде отдельных миров, меж которыми не оказалось границ; этот «*сброс*», им открытый, есть факт пережитого опыта: Ницше был сброшен своим «*Я*» сознания с веранды души прямо в море астрального тела, которое виделось уж Шопенгауэру бездной бушующей воли; веранда, с которой был сброшен он,— шопенгауэрианство, в котором открылась вдруг брешь (под ногами у Ницше); и бездна астральности, ночь, его съела; о ней он сказал «Vie Nacht ist tief und tiefer als der Tag gedacht». То, что Nacht оказалась «tiefer» — предмет величайшего изумления и потрясения Ницше; до Ницше один только Шуман, быть может, конкретно вполне пережил подступ «*бездны*»; и тоже, как Ницше,— не выдержал; так «*символизм*» его (с гордостью Ницше назвал символистом себя) есть, вероятно, удар его лба о блестящее зеркало тела астрального; искры ж в глазах, слепота, пятна тьмы (ведь недаром страдал он глазами), в представлении вызвавшие в нем все образы темной пучины астральной,— иллюзия в именовании «*телом*» стихий «*само-духа*»; действительность «*моря*» астрального та, что то море — зеркальное, преодолеваемое лишь в энергии мощных расколов стекла до критической температуры, когда это стекло, вдруг вскипев, протечет в царство «*Я*», ставши «*духом*».

В ошеломлении Ницше пред фактом низверженности, или выверженности из души, «в сбросе» (в символе) «*Я*» как души, и астрального тела как только частей для сложения из них царства «*духа*» — все великолепие ритмов ведических *гимнов*, ценимых им; и ведь недаром эпиграфом из этих гимнов увенчивает он одну из «*восточных*» по оперению книг своих; под стилистической тонкостью, под всем роскошеством новых словесных нюансов, сплошная терминологическая немота, или созна-

ние негодности *«терминов»* для зарисовки конкретнейших переживаний сознания; картина сознания, данная в терминах всех до него *«психологий»*, и всех *«философий»*, в моменте стояния *«Я»*, как *«само»*, посредине астральных ландшафтов — пустейшая олеография,— при всей почтенности *«терминов»* в плане рассудка и в плане научных эмблем; все сложения из терминов, нам поднесенные, как философия синтетическая разных Кантов и Спенсеров, есть соположенность только, а вовсе не синтез: «*ab*», а «*a + b*»; в *«синтезе»* — синтеза не оказалось для Ницше; а *сброс*, или столкнутость прямо с размаху (или лбом о поверхность до искры из глаз) — человека *о дно*, назвал он символизм; поэтому он, столь владевший словами, и столь много терминов знавший, им всем предпочел свои образы-символы, не говорящие внятно рассудку: «Символы не говорят; они молча кивают» — сказал он; и криком своим, криком кризиса, молча кивал он; молчание Ницше — в узнании им не обложенной словом огромнейшей тайны о том, что душевность культуры, и в ней всей истории,— лопнула в *«дух»*, и что все, что не станет духовным огнем,— все погибнет, сгорит в начинающемся невыразимом *пожаре душевной культуры*; неспроста поэтому так он любил Гераклита, философа пламени, катастрофизма и вихрей, в противовес всем сократикам (и Аристотелю с ними); *«огонь»* Гераклита для Ницше опять-таки только намек — на другое,— на пылающий светоч Агуро-Маздао; поэтому древний служитель Агуро-Маздао, персидский пророк Заратустра, который по Штейнеру выявил нам в позднем синтезе сущность старинной культуры астрального тела, возник перед Ницше; и здесь, в жесте ви́дения приближения к нам Заратустры, второго пришествия,— он не ошибся; ведь *«Я»* Заратустры позднее выгралось в мистерию первых веков (вспомним век разъяснения Штейнера тайны Христовой и тайны Голгофы); подсмотр Заратустры был верен; да, именно мы в эти годы выходим, во-первых, из аристотелевой культуры (собой знаменующей эру сложения рассудочности) во-вторых,— мы выходим из более обширной подпочвы культуры, как общедушевной, которую знаменовал Моисей; Гераклит возникает пред нами вторично, сменяя собой Аристотеля; за Гераклитом, его объясняя в духовном генезисе,

ныне вторично встает Заратустра; но слово, при помощи которого Ницше пытается нам мотивировать возникновение пророка персидского в центре Европы,— опять-таки косноязычно: пророк Заратустра вещает невнятно о том, что он только предтеча того, кто — за ним; за ним — образ-абстракции, косноязычно утопленный,— сверхчеловек, о котором внятнее рассказано Ницше, когда он рисует его в колыбели, «*младенцем*», не выросшим: кто ж тот «*младенец*», положенный в яслях телесных: да «*Я*», расширящееся в само-духе; «*само*» этих яслей.

Второе учение явленного Заратустры,— учение о «*вечном возврате*», о круге повторов, о замкнутом теле, «*комплексе*», в котором впервые, быть может, с эпохи «*персидской*», или до-исторической, не номинально, реально вполне забарахталось ницшево «*Я*»; учение о «*круге повторов*» — учение об астральной телесности, или кольце колец всех Зодиаков, учение о вечности, данной в картине открыто стоящей пред нами «*вселенной*», такой, какой именно эта вселенная выглядит в данности, а не такой, какой выглядит эта вселенная в цифрах, в таблицах души рассуждающей, нам представляющей эту вселенную в «*атомах*», Ницше есть все, что хотите: он «*соматист*», «*астралист*» в смысле культа телесного; «*материалистом*» — назвать невозможно его; и он эту полемику с «материализмом» вполне начертал в исправлении дюринговского парадокса о «*вечном повторе*», его превративши в учении об этом повторе; огромного значения — указания Штейнера*, некогда изучавшего книги ницшевой библиотеки, и им на книгах сделанные отметки: так, Штейнер указывает, изучив дневники и отметки философа, что из прочтенья у Дюринга парадокса о вечном возврате,— возникла полемика Ницше с истолкованием Дюринга, легшая в основание провозглашения идеи о вечном возврате; так Дюринг указывает на то, что «*конечность*» атомной суммы вселенной, нам данной, абсурд; и поэтому-то комбинации атомов неисчерпаемы; Ницше в своем дневнике отвечает: «*Конечно же это не так; и вселенная наша — конечный комплекс*». И конечно же, Ницше в таком утверждении — непогрешим против истины им отвергаемой гносеологии и математи-

* «Mem Lebem gang».

ки даже; а Дюринг — наивен в отклоне «*конечности*» вплоть до... безграмотности; ведь конечный комплекс, обусловливающий фигурою целого атомы — части свои, есть то первое в гносеологическом установлении порядка понятий, что обусловливает «*бесконечность*»; вселенная, как интеграл всех вселенных, есть первое; в этом значении своем она только *конечный комплекс*; бесконечности дюринговских сочетаний — внутри ее; дюринговская бесконечность — отрезок конечности Ницше; с математической точки зрения комплекс числовой предваряет разъятие его в единицы, а дробь бесконечная меж единицами смежными,— математическая иллюзия, разоблаченная математиками; и наконец, символ атома как совершенно конечной и неразложимой вселенной, в самую атомистику обусловливает фигурою целого; Кантор, огромнейший математик-философ, дает два понятия о бесконечности: о бесконечности бесконечной (дурной) и *конечной*, ее обусловливающей, индивидуальной и целостной; гносеологически, математически, даже фактически в споре с наивнейшим Дюрингом прав Фридрих Ницше.

И этим оправдана характеристика мира его как комплекса конечного, или как фигуры вот этой, первично нам данной картины вселенной (неспроста же, чтоб моделировать мир электронной вселенной внутри органической клетки, быть может сидящей во лбу, Фурнье д'Альб нам рисует картину ее, как картину той самой вселенной, которую мы увидали б с балкона; молекула в ней рисовалась бы нам как созвездье, а клеточка — суммой созвездий вселенной, сумей провалиться мы внутрь себя — в клеточку мозга, и в ней упасть на одну из планет, электрон); так, картина конечной вселенной, астральной, или образной, не материальной, абстрактно пунктирной — есть образ астрального тела, которого жизнь — изживание возвратов, «*кольца колец*» Ницше; учением о возвращении, о «*вечном возврате*» отчетливо высказал Ницше всю правду свою не о мире физическом, а об «*астральном*», фигурном, комплексном; ошибка его в том, что эту картину астрала он «*Я*» приписал; если б «*Я*» наше было размыто астралом, и если б «*само*» стало телом действительно вместо того, чтоб комплекс, вполне замкнутый, переработкой развить, разомкнуть в высшей сфере духовности,— «*Я*» бы подверглось «*возврату*»; и в

замкнутом круге вращалось оно бы; недаром в своем удивительном цикле «Мгновение и Вечность» нам Штейнер рисует особенности кругового движения (времени, мысли и всех состояний сознания) в астрале; и в сфере «астрала» прав Ницше.

Неправ — в аберрации, в равенстве между «*само*» и астралом; «*астрал*» должен стать интегральною частью в «*само*» само-духа; у Ницше же «*Я*» — интегральная часть «*само-тела*», подверженная ритму этого тела, возврату; у Ницше суждение «*само*» *и есть тело*,— суждение, в котором «*само*» есть аналитический предикат синтетического субъекта, или «тела»; в действительности же обратно: здесь «*тело*» есть аналитический предикат «*само-духа*» задание его Заратустры, наткнувшегося на действительный в мире астральном «*возврат*» (круговое движение) — не испытывать головокруженья и в обмороки не падать от истины тела астрального, но поступить «*ницшеански*»: сказать: «В этой мне обреченной вселенной господствует вечный возврат; но я властью, мне данной “*само*”, моим “я”, изменю порядки вселенной, и “*вечный возврат*” я разрушу, чтобы вернуть его царству духовному; я “*возвращение*” пересоздам; оно будет — *перевоплощением*, или градацией воплощений *по-новому*; так разомкну этот круг я; и он станет — лестницей Иакова, чтоб увенчал эту лестницу сверх-человек, а не фикция сверх-человека, не фикция круга, не жалкая точка на нем, долженствующая после царства его, или полудня, рассыпаться снова на атомы, и из них складывать новое тело из слизи себе, чтобы в нем пробудиться для жизни амебою proteus, после величия сверхчеловеческого». Так бы сказал Заратустра, воскресший вторично пророк; он у Ницше себе изменил.

Так учение о вечном возврате у Ницше ужаснейше противоречит ученью о *сверх-человеке*; учение о «*вечном возврате*» — итог добросовестного описания тела (астрального тела); в нем — «*вечный возврат*»; а учение о сверх-человеке — учение об отделении душевности, личности, дегенерирующей до «*последнего человека*»,— в конкретную индивидуальность, раскрывшую сферу «*само*», нераскрытую в точке самосознания абстрактного; «*сверх-человек*» есть опять-таки верно увиденное наше «*Я*» в его мускулах переплавления себя, или в духовной работе; и

нет, не увидено, что вся конкретная переработка астрала, рост мускулов «*Я*» — в ликвидации царства «*астрального круга*» (привычек сознания); весь Заратустра есть пафос увиденности младенца, или «*Я*» (вне душевных пеленок), положенного в ясли тела астрального; это — увиденность факта рождения «*Я*» в мир астрала, или, также вторичного появления символов древней, «*астральной*» «*персидской*» культуры, которую перефасонить должны мы по новому, или — быть съеденными ею.

В увиденности, в зарисовке реального факта — действительность Ницше, пророчество Ницше; отсюда ж и радость всех окрылений его, вытекающих из отброшенности всех недавних душевных одежд как балласта; отсюда — он есть «*легконогий плясун*»; и отсюда — еще облеченные ветошью прошлого люди — верблюды культуры, носильщики, трэгеры; и таковы — культур-трэгеры, «*лучшие люди*» с душком разложенья*: «Они — дурно пахнут».

В попытке же песнь, дифирамб — превратить в объяснение факта стояния «*Я*» посередине астрала,— Ницше вдруг переносит в открытую сферу, на «*остров детей*» все приемы «*верблюжьих*», осмеянных им объяснений, весь запах изгнившей душевной, рассудочной, сентиментальной, «*моральной*» (по Ницше) культуры; в его объяснении «*само*» самодуха как «*тела*»,— приклейка насильственная младенца к сжимающим яслям, к кольцу «*роковому*», в котором младенец, растущий, уж скоро не сможет лежать; связать «*Я*» само-духа с астральным возвратом, и им обусловить его в смысле правды, открывшей нам в этих годах — только бред аберрации, или — победа по новому Аримана; его победил Заратустра в проломе из сферы душевной, отставив границу познанья; тогда Ариман, побежденный в душе, нападает из духа на «дух», на «*само*» мира Ницше, являя в подставленном зеркале это «*само*», как «*телесность*»; он — карлик, взобравшийся на плечо к Заратустре и вшептывающий ему мысль о «*возврате*»; ведь — «*факт*»: мысль о вечном возврате ведь вшепнута «карликом»; как не узнал Заратустра в нем — «*нибелунга*»? Он повторил вместе с карликом «*ложь*»; и с ней вместе, вращаясь по

* Смотр. 4-ю часть «Так говорил Заратустра».

кругу и в круге, стал кругом, повтором себя, автоматом, катаемым в кресле в окрестностях Веймара.

«*Идиотическим*» Ницше он стал, разделяя судьбу вместе с Кантом, которого высмеял: «Kant wurde... Idiot». Но и Ницше... wurde... Idiot.

Дело в том, что теперь в сшибе «*Я*» и астрала, или в символе яслей, с младенцем, вложенным в них,— каждый, каждый из нас встал на грань роковую: да, каждый из нас... «*идиот*», обособленник, выкинутый из души в бездну ночи, в круги роковые астрала, чтобы загадку прочесть в виде «*яслей с младенцем*»; да, каждый из нас должен ясли, астрал свой, взять в руки; как одр, и нести этот одр выше всех достижений былого, минуя культуру душевную, в дух; если этого с нами не будет, и если над нами не вспыхнет виденье Дамаска, и голос не скажет в нас: «*Одр свой возьми*», — «*идиот*», в нас живущий в потенции, выявится в предстоящих годах паралитиком; ведь «паралич прогрессивный» отныне — культура истории.

Выскажу здесь парадокс: обострение самосознающего «*Я*», осознание этого «*Я*» есть его одоление; ведь это «*Я*» в завершение своем — только «Манас» (не «*Я*» в былом смысле); а «*Я*» в былом смысле, то «*Я*», о котором сказать нам так трудно,— немой идиот и заика, несущий в себе яды смерти; вне «*Манаса*» — самосознающее «*Я*» есть съедение, самоедение «*Я*»: смерть.

Когда отчеканится нам это «*Я*» самосознающее, возникновение и лепет которого — пышность пиров Ренессанса, а барахтанье, или выбарахтыванье из колыбели сознания — критическая постановка вопросов науки и философии 16-го, 17, 18 и 19-го столетий, когда отчеканится нам это «*Я*», перестав быть абстракцией «*самосознающей души*», вставши на ноги и заходив без былых костылей рассужденья,— это станет в нас силами смерти и силами косноязычия нашего, идиотизма и варварства; только в работе над варварством «*тела*», а не в рассужденьях о теле, увидим мы миссию нашу, экзамен наш, кризис наш: взять в руки одр!

Теософия

И опять характерно весьма, что в проблеме работы над телом, встает в нас восток, органически выключен-

ный Европой в 4-м периоде, в 5-м периоде; органически столь же включенный в Европу с средины истекшего века в естественных подступах века... к астральному телу; уже в Шопенгауэре он разверзается, так сказать, в недрах Европы самой; до него,— *«восток»* только объект интереса извне; еще с Гердера темы востока гостеприимно включены в учебный и художественный кругозор наших интересов; ближе звучит восток во второй половине 18-го столетия в розенкрейцерских, масонских и других тайных обществах; но сам по себе он для среднего европейца есть *«тайна»*, приемлемая под фактом сказки; в Шопенгауэре характерным является факт разверзания востока в злободневнейших проблемах европейского сознания; в эпоху же распространения моды на Шопенгауэра,— в ту эпоху, когда уж «восточная» тема последнего становилась источником вдохновения в музыки Вагнера, в Ницше, в ученых заданиях насквозь шопенгауэрианца и насквозь *«восточника»* Дейссена,— в эту эпоху уже проступать стал *«восток»*, в эстетическом пресуществовании натуралистического искусства, в импрессионизм, зацветивший полотна художников, строчки писателей радугой красок; к этому времени *«вздох»* о востоке становится искренним вздохом *«литературной души»*, например у братьев Гонкуров.

Это же есть время начала сложенья, во-первых, той группы *«восточных людей»*, которые в самой Индии поднимают волну реформаторского движения для духовного оживления браманизма и ведантизма; ряд крупных личностей, пытающихся по-новому оживить восток, выявляется в Индии (от Суоми Сарасвати Даинанда до... нынешнего Ганди); представители тенденции восточных *«восточников»* встретились с группою западных душ, активнейший импульс которых — в *«забытом»* востоке найти разрешение наших проблем (появление Блаватской и прочих); так по-новому запад перекидывает идеологический мост между востоком и западом, вычеканивая на древних текстах Веданты и на транскрипции *адваистических* толкований Веданты ту терминологию, которая в номенклатуре *«сегодня»* дает возможность иначе, сказал бы я, *деликатней*, касаться проблемы пересечения духа и *«тел»* в душе человека; я разумею начало теософического движения, выявившегося в осно-

вании теософического общества в 1875 году. С той поры «*теософия*», принимаем ли мы ее, или нет,— необходимый составной элемент европейских исканий; — и — парадоксально сказать: восточная «*теософия*» и стиль «*новой души*», выявившейся хотя бы в деятельности Ницше и Вагнера,— друг другу родственны.

В свете антропософского сознания нам впервые становится математически ясным такой интерес к востоку; он — в проблеме, животрепещущей, выявленной сознанием, наткнувшимся на «*тела*» при погружении «*Я*» в бездну астральности.

Этот восток, встав в Европе картиною Индии, выявленной духовнейшими концепциями Веданты, есть все ж показатель вхождения по-новому «*Я*» в мир *телесный*; и контуры жизни духовной востока откликнулись в нас от иного себя ощущения в теле; от того именно, что в мистическом вздохе, подслушанном Ницше как вздох «*само-тела*»,— переменилось в нас восприятие гущи телесного мира; те гущи не оказались при ближайшем вживании в них, минеральной материей, или абстрактною схемою «*силы*», но оказались образами копошащихся тысячеруких каких-то, телесно-духовных божеств; и в нас дрогнул впервые действительно переживаемый взгляд на природу телесного мира; открылась духовность природы телесного мира; открылось в теле, и так сказать, внутри погружения в тело, что тело вселенной, как «*тело и только*» — Нирвана, ничто; вслед за этим открылось, что «*тело*» есть «*что-то*» духовное: тело — разломанный дух, искалеченный дух, дух в себе ставший. (остановившийся)

Без понимания истории возникновения культур первого и второго периода нашей эры, мы многого не поймем в современном «*востоке*»; или — поймем превратно: в душевно-духовных абстракциях; и в таком понимании вывернем наизнанку проблемы востоковедения, что получается уже в «*теософическом*», и только «теософическом» взгляде на культуру Европы; чем более мы провосточниваем Европу «теософическими» востоками, тем более эта Европа в своем социальном разрезе обременяется «*телесами*» отнюдь не духовными; парадоксально сказать, что провозглашение Ницше «*тела*» источником всех его вдохновений и провозглашение Индии как pium

desiderium наших всех духовных стремлений, суть противоположные искривления от удара нашего сознания об один и тот же факт: выхода «*Я*» из душевной культуры, и его погруженья по-новому в бездну астрала; «*все — только тело*» — мистически оповещает нас Ницше, переживая то тело духовно; «*нет-тела*» — гласит, восставая в нас Индия; в теософической же транскрипции лестница духовнейших иерархий весьма недвусмысленно выглядит рядом друг в друга заключенных весьма телесных «*скорлуп*»; а в иных теософических книгах водворяется уже вовсе дурно припахивающий обычай, говоря о духе, называть его сферы — телесными сферами; и появляются всякие «*тела*» причинности и разных менталов, наполненных мыслительными вибрациями, пародирующими радио — телеграфные вибрации механического мировоззрения.

В этом порою телесном ссыхании в сознании нашем всех образов старого духови́дения Индии есть глубокое основание; ведь в культуре первого и второго периода так называемой инволюции, или вхождения духа в материю, верней говоря, окончание образования внутри духа тех замкнутых и твердо-устойчивых комплексов сознания, которые мы определяли, как привычки (или в других терминах — страсти), инстинкты (или в других терминах — силы биологического быта), законы (или в других терминах — силы материального быта), образующие внутри духовной активности как бы слои все менее проницаемых сфер, заволакивающих сознание рядом образов Майя, сплотняющейся как мир животный, растительный, минеральный; ощущение сплотняемости человеческий зародыш, соединенный с духовным миром, несет в ощущениях трех будущих тел (астрального, эфирного, физического), переживаемых в трех гунасах самкьи как состояния сознания *саттва*, *раджа* и *тамас*; в тамас — состояния, которое надо брать пока лишь в понятиях отрицательной духовности, как «минус» дух, мы имеем предел тьмы духовной как «*ничто*» духа (в будущем вывернутом состоянии, когда внутри *темной* сплотняемой сферы окажется *атом* духовного моря как наша *душа*, этот *тамас* окажется из-за телесной действительности нашей гранью, как *небо*, таящее дух,— *голубым* (цвета *тамаса* суть *голубое* и *синее*); ощущение

сплотнения позднее в буддизме себя изживает в ученье об *индриях*, или органах восприятия телесности, явленной уже позднее в предметах (вишаи) телесного мира; в позднейших буддийских транскрипциях, нам отражающих рудиментарное самосознание рудиментарного еще во многом сознания «*Я*», эти *индрии* суть так сказать, ступени роста пассивности в нас; *индрий* — шесть; первая, исходная, *манас*, еще изживаема чисто духовно, а пять, из нее, так сказать, выпрядаемых в statu nascendi; в процессе сплотнения, суть, так сказать, комплексы будущих функций быть органами осязанья духовного быта как остановки сознания,— *органами* так называемых *чувств*; эти чувства сперва суть сознанья останавливающиеся; в будущем телесном переживании они станут — пятью органами чувств, сперва астрального, потом эфирного, и наконец физического комплекса, духовное представление которого есть закон в образе закону необходимости подверженного предмета, как материального; этот последний — «*вишáя*»; «Индрия,— говорит Розенберг,— не может быть названа органом в смысле "*видящего глаза*", а только... мгновенным актом». В индрии сплотняется наш быт останавливающегося духа, который сперва явился нам, как акт до-образного состояния, подобного переживанию чувственного восприятия; это и есть восприятие будущей астральности, как тела; потом это тело возникает в духовном быте уже *представлением*, *обстаньем* сознания чувственно изживаемыми образами (переживание эфирного тела), как образами зримой Майи; и уже потом Майя станет непроницаемой вещью («вишая»), переживаемой остановившимся сознанием в законе необходимости, как материальном.

«Проблемы буддийской философии».

Образы позднейшего востока — осознавание 4-м периодом (мыслью) домысленных и додушевных процессов как бы остывания духа в тело, где исходная точка процесса есть «Дух», а конечная — Дух, заболевший, нарыв в сфере духа, или лучше сказать,— «*дыра*» в царстве духа, где дух ощущает себя, как «*ничто*», и откуда все то, что есть дух, кажется тоже «*ничто*».

«*Ничто*» духа есть тело.

Процесс инволюции, или вхождения *духа в материю*, есть процесс восстания в нас представлений о том, что

когда-то случилась заминка в духовном царстве; в момент «*нисхождения в материю*»,— не было ведь представления материи как «*вещи*», «*чего-то*»; был лишь процесс остановки явлений духовных; и «*тело*» явилось символом остановки движения «*чего-то*» как только духовного; проще сказать: в представлениях доисторического человечества не было представления о сфере *души*; не было «*Я*» в нашем смысле (как личности), не было даже *души*; был лишь «*дух*», и его пресечение,— «*тело*»; в культурах первого и второго периода, или культурах эфирного и астрального тела (символизируемых в позднейших реминисценциях Индии, Персии, и осознаваемых в еще позднейших реминисценциях уже как системы мысли), нет вовсе души «в нашем смысле», (как «жизни в себе»), или в смысле «*египетской, греко-римской и европейской культуры*»; в событиях духовных, сложивших ритм образов до-исторического мифотворчества, «*мифом*» ведь было слагающееся представление об образах *тела*, а то, что слагало процесс, было чем-то, протянутым из сферы духа в тьму *тамаса*; был в нашем смысле реален и видим (так, как созерцаем мы вещи) лишь *дух*; остановка в «*духовном*» процессе (то, что в ретроспекции стало выглядеть инволюцией духа в материю),— пережилось, вероятно, в образованиях плевы, определяющей образы духа от рудиментарного ощущения, «*жизни в себе*»; плева, или Майя (явление *духовно-телесное*, а не душевное в смысле позднейшем) есть вуалирование части духа процессом телесности другой частью, которая только поздней ощутила «*душою*» себя; проработка слоев, в результате которой часть слоя телесности приобрела ту комплексность, которая стала комплексом эфирного тела (процесс персонализации части «*телесности*») — культура, которую мы называем условно культурою Индии; философия Майи, которая встала в позднейших проблемах сознания Индии, есть осознание духовно-физиологического явления — захлестывания волною телесности лопасти духа, индивидуализирующей свою часть; индивидуализируемая часть ясно видела (в смысле позднейшего зренья) лишь «*дух*»; но созерцания начали заволакиваться как туманом обволакивающей телесности (Майи); в борьбе прорывания плевы *в назад*, в до-телесную родину образовалась сфера

телесности более тонкой, которую мы называем культурой *эфирного тела*: в персидской культуре часть лопасти духа уж глубже вросла *в тамас*, в тьму; и отрывы от «духа» переживались заливанием *света духа духовною тьмою*; воронка, соединяющая глубоко вросшую в тело часть *духа*, была действиями прорыва тьмы в *до-тело*, которое уже ощущалось *под-телом*, субстратом, питающим жизнь сквозь тело; в этой борьбе разрывания мрака в пути возвращения назад изживалось состояние *Майи* как активно нападающей тьмы; так в образах борьбы Аримана (духовной тьмы) с Агуро-Маздао слагалась культура, поздней отраженная в персидской культуре и осознанная еще позднее в учении Заратустры; а процесс проработки телесности, как sui generis постройки для духа себе помещения в громадах отовсюду теперь наступающей *тьмы* изживался в культуре персонализации — *астральным телом*; и все же в той первой и второй культурах *проход* в *дотелесное*, в дух, еще не был плотно забаррикадирован; та часть духа, которая впоследствии осознавала *душевно* себя, была все же связана с целым духовного мира.

Лишь в третьем этапе культуры случился первичный отрыв от духовного моря той части, той капли, которая глубже всего, так сказать, погрузилась в инерцию, или в телесность; инерция, «*тело*», отрезало «*дух*»; капля в отъединенье себя от духовного моря теперь оказалась в «*теле*» вполне: появилась и картина вполне телесной действительности; тело астральное, тело эфирное были для «*капли*» единственным бытом, или шлюпкой, в которой капля, *душа*, пересекала пучины уже физически слагающейся телесности; так родилась душа, полоненная телом; ее рождение — выпад из духа, отрыв окончательный; в воспоминанье пути погружения мира «дух»* оказывался *под-телом*; культура мистерий, культура — искусственного прободения тела для слияния с духом; простите за выражение: путь *души*, родившейся в *эреб*, в царство подземное, внутри телесное, был в воспоминании ощущением хвоста, которым теперь становящийся человек (как душевно телесная организация) еще умел искусственно соединяться с родиною; между «*духом*» и

* — мир духа?

меж «*душою*» лежали теперь три телесности; и в ориентации своего стояния на земле, человек соединялся с духом не сверху (ведь верх был сплошной неизвестностью), а только с низом: духовные откровения, как телеграммы душе, проходили сквозь тело земли, из-под земных центров, из трещин; воспоминание о подземном источнике исконного одушевления Духом мы видим у пифии, восседающей над серною трещиной; культы древних божеств периода души ощущающей — сперва суть культы подземных божеств; до рождения личного «*Я*» и до импульса в это «*Я*» сверху вниз (в противовес импульсам снизу вверх) — путь сознания,— инспирации духом чрез органы тела; душа в этом смысле еще не стояла на своих ногах; пойманная в застенок «*тела*», она получала познания духовного мира при помощи, так сказать, стуков по стенкам тела (стуков, идущих *снизу*, сквозь центр земли); вздрогами нижней телесности переживали мы дух; оттого-то и «*тело*» для нас вовсе не было «*телом*» в теперешнем смысле; оно стало телом, картиной природы, картиной законов природы, картиною атомов, сил, или энергии, складывающей все зримые *вещи*, лишь в позднейший период культуры, с эпохи души рассуждающей; в первых стадиях периода души ощущающей — «*тело*» ведь не было картиной телесности; оно было символом духа; «*душа*» была капелькой *духа*, которую пра-пра-родитель вел вверх, так сказать, системой «*телесно-духовных*» толчков снизу.

В предшествующий период «*телесных культур*» еще менее было нам «*тело*» картиною тела в «*теперешнем*» (лучше сказать, что вчерашнем уже) осознании; и лучше сказать, что оно вовсе не было «*телом*», а духом, или особою модификацией мира духовного, обусловленного состоянием болезни каких-то духовных частей; оттого-то и образы-реминисценции этого состояния сознания эпохи «*телесных*», вернее «*духовно-телесных*» культур, где «дух» действовал в символах низшей телесности, чужды так ликам антропо-центрической, психо-физической (вовсе не пневма-физической) культуры греков; и оттого-то образы те, с одной стороны, несравненно астральнее (или космичней), с другой стороны, эти образы так анимальны: Кришну, являясь Арджуне в духовном аспекте — уж не человек, а чудовище тысячерукое; в

свете позднейшей *психеи* восток, нам являющий бесчеловечное нагромождение животных, являющих символы духа,— чужд, непонятен; «*тело*» живет в душевной истории — вне нас: картиной природы, вселенной Коперника (или — душевной абстракцией); лишь в погружении *в тело*, в период текущий, вступления «*Я*» в мир астрала, коперниканская картина, пустот разрывается в закопошившихся образах телодухов, являющих тело — тысячеруким «*само*» (таким тело увидено — и совершенно реально увидено Ницше); работа сознания с астралом в реальном начале работы является нам в воскресании мертвой природы, в ее оживании, в ее наступленье на нас образами допотопных чудовищ, с которыми нам предстоит беспощадно бороться, чтобы «*телеснодуховное*» их состояние (или — ненормально болезненное) переработать в «*духовнотелесное*»; «*тело*», дух сошедший с ума, так сказать,— должно выздороветь на нас.

Сущность «*тел*» изживается суммой душевных болезней, или суммою состояний идиотического одержания; мы одержимы «*телами*» как «*бесами*» тела в нас — собрание «*бесов*», «*страстей*»; высший вид одержимости — переживание своей материальности как состояния мертвого; высший бес — тот, кто прикинулся, что его нет; таков бес, заключенный в ви́дение тела физического, как подверженного неизменным законам; когда начинаем работать в себе над законами «*тел*», то законы из схем, или машинных скелетов, становятся образами, из которых прорезываются чертовские рожки; закон оживает рогатою страстью, с мычанием бросающейся внутри нас — на нас: прободать точку «*Я*», чтобы вместо слетающего сверху вниз на нас импульса, снизу наверх проторчал кончик рога, сознание нам прободавшего беса.

Весь смысл воскресения «*востока*» — в реальнейшем факте схождения «*Я*» в мир астрала, сопровождаемом явной отставкой душевной таблицы атомных весов, или душевной абстракции мира телесного; атомы закопошились, как «*демоны*» в нас; каждый «*атом*», который слагает нам тело,— *проторч рога* демона, страсти, в нас вписанной; наше задание сойти *во ад* тела, в мир атомов в нас, чтобы каждого высвободить и исцелить: в нашем «*Я*» через «*Я*» — вернуть в «*Дух*» — но не нижним, а верхним путем; вся символика образов древних восто-

ка — история заболевания чистого Духа, его превращения в тело; наш путь — путь обратный: из мира телесного — вверх; в предстоящих заданиях нашего дня нам «*восток*» дан учебником диагностики; образы телоподобных восточных божеств, многоглазых и тысячеруких, подобны картинам анатомических препаратов, или моделям уродств, выставляемых в музее паноптикуме; как пособие для врачевания, они благотворны; как зрелище an und für sich, как предмет эстетического и мистического смакования, они — наша гибель; картина востока, ожившая в нас,— говорит как бы нам: «Вот что было когда-то; вот как погружалось то, что позднее возникло свободою самосознания (из духа — в материю); для понимания тела, как опухоли на духовном, картины *телесной духовности* этой есть клад для Европы; но то, что случилось когда-то, уже никогда не случится; картина учебных пособий при акте, который должны мы свершить, чтобы не было в будущем больше подобных картин,— драгоценна; если же эта картина в нас встает как зов — назад, в прошлое, если история самосознания нашего будет историей, развернутой в обратном порядке,— учебник духовного искуса, или учебник падения в мир, превратится в то самое, что нарисовано в образах песьеголовых и слоноголовых божеств: превратимся мы сами из человека, из лика, в ганезу, в слоноголовое чудище». Сентиментальнейший клич о духовных сокровищах Индии, непобедимой, единственной, и приглашение вернуться назад, обернуться на Индию (клич этот част в «*теософии*») — заболевание нашего времени, и соблазнение «*телами*» (под формою божеств нам подставлено тело, лишь тело); итак «*боги*» Индии в нашем сегодня — больные тела; это — бесы в нас.

Древний Восток, в нас входящий внезапно отовсюду,— извне, изнутри, в философии, или в теософии, в мире искусств, в мире быта, и действующий, то Веданто, то гашишом, то литым изваянием Будды, то негрским фокстротом, есть знак, что борьба в нас грядущего с прошлым, бросающимся на грядущее это, грядущее это пожрать — началась по всей линии.

То, что восток ныне «*ясли*», в которых возможен «*младенец*» — духовное «*Я*» — хорошо; не забудем: младенец чрез семь-восемь месяцев встанет из яслей; младенец родился совсем не затем, чтобы в ясли возлечь навсегда;

«ясли» — вещь явно скотья; и если младенец — *для* яслей (и если «*само*» в теле — тело), то *ясли*, не «*ясли*», а рот, ухвативший «*младенца*» — младенца пожрать; и мы во всех смыслах Европе, к востоку склоненной с средины истекшего века, вполне с Соловьевым должны повернуться с вопросом:

Каким же хочешь быть востоком?
Востоком Ксеркса иль Христа.

Но «*восток*» Христа — не есть древний «восток»; в нем момент лишь «*востока*» — явление «*магов*» с востока с дарами; они появились, и скрылись; и пути Христа — будущее.

Так и в нас восток — лишь «*маги*», явление трех «*тел*» в новом облике; это их первый момент; а второй их момент: эти «тела» появились в поле сознания нашего в нашем склоненье к востоку как «*бесы*», просящие очеловечить их духом Христа; становление «*востока*» в нас — преображение «*тела*»; «*восток*» должен быть понят нами как символ явления «*астрального*» тела, как «пособие» при работе *впервые* над переплавлением впервые астрального тела.

В востоке «*Само*» нам дается, как *Атман*, или Дух; вместе с тем «*Само*» — Браман, или то, что ложится в основу природы телесного; Браман, Атман — синонимы: «*Истинно: Атман есть Браман*» (Brihadaranayaka: 4,45); как в Брамане дух, как *Само*,— неизвестное, действующее в нас планетным обстанием (Deussen. «Th. d. Ved.» Grundgedanken der Upanisehad's); Браман — предметность, негация Атмана; путь погружения в материю,— перерождение известного в мир неизвестности: Атмана в Браман; «Пуруша», душа в очень поздних утонченностях философских транскрипций (4-ой эпохи), в генезисе,— не есть «*душа*» в европейском, конкретнейшем смысле; «*восток*» есть рассказ об одном: как «дух» стал — телом мира; дихотомию «дух-тело», не трихотомию (дух, тело, душа) нам являет восток; антитеза востока — Европа, которая выявила дихотомию другую (душа, тело), дух секвестрировав; путь древний — от духа до тела; путь средний: от духа к обособлению души; путь наш, новый, от самосознания к телу, чтобы осознать по-новому тела как немощи духа; не старым его изживанием как «духотела» (не этой подменою новых духовных

заданий телесной транскрипцией духа), означиться должен разъятый в нас телом «*восток*».

Все ж восток пониманием сложнейших процессов, слагавших структуру телесности, вскрытием закона кармы, учением о перевоплощении, разительно переменил, умудрил лик недавней Европы; но принципы мира телесного, но понимание кармы, но взятие учения о перевоплощении взывает в нас к новому взятию этих учений — не в букве, а в духе, впервые открытом — теперь: не открытом востоку; «*восток*», обернувшись на прошлое, ритмы учений о карме, перевоплощение, структуре сознания, принципов тел изживал себя в картинках воспоминания об *инволютивном* периоде мира; он *воспоминания* зарисовал; в наши дни эти ритмы востока нужны для иной трансплантации: предощущения они вовсе новых путей восхождения; они в нас «*личинки*» лишь; мы изучаем личинки как куколки бабочки: «бабочка» вылетит; «бабочку» духа мы носим в себе; «теософия», взятая как поворот в царство прошлое — закрепощение новой свободы, свободы полета; она — возвращение бабочки в куколку; перевоплощение, взятое в голом восточном скелете,— есть символ прогноза *вперед*; оно станет в нас *крыльями*; взятое в куколке,— развоплощение оно: в несвободу духовной зависимости индивидуума, снова ставшего «каплей», «*ахамкарой*», небытием в мире духа; оно есть смерть «*Я*» в лоне Брамы; оно — сон пустой.

Но должны мы понять, что сам Брама, как образ,— пустой в нашем мире; он — знак, он гипотеза, математическое представление. Курить Браме ладан,— молиться каркасу, дыре, пустоте за дырой, или верней, пауку, поселившемуся в опустевшем, разрушенном капище, и завивающему паутину «пленительной» мистики у входа в дыру для безъячных, безмозглых любительниц всяческих пестростей кусающей хвост свой змеи на руке (в виде ясной браслетки) и даже... за чашкою кофея с теософическим томиком.

Вагнер

В деятельности Блаватской, Ледбитера, Мида и Безант, с одной стороны, в углублениях Дейссена и очень многих буддологов Нового времени видим, с другой стороны, мы развертывание «*востока*», ничем не прикрытое; но

по-иному «восток» с Шопенгауэра действовать стал в ритме мысли Европы; хотя бы — в исшедшем во многом от Шопенгауэра Гартмане; внутреннее противоречие Шопенгауэра между волею личной и метафизической, Ницше вскрывает и силится разрешить в воле личной; здесь «*воля*», сперва становясь «*духом музыки*» (от Шопенгауэра), после становится «волею к власти», себя утверждая; и в противовес ему Гартман противоречие «*волъ*» Шопенгауэра силится разрешить в уточнении мысли о метафизической воле; распад на субъект и объект, или закон представляемости, обусловливает он бессознательным, строящим ограничение свое как сознание, вперенное в мир представлений, в объект; бессознательное объемлет и мир представлений и мир воли (как личной, так и мировой); представление и воля — две формы ограничения бессознательного, которое по существу есть Нирвана, как что-то, а не как ничто; бессознательное в истории есть откровение Духа; таков вывод системы по Соловьеву; в ней вывод всей западной философии; вывод — исход на восток, к Откровению; в «*Кризисе западной философии*» выпукло мысль эту вскрыл Соловьев; кризис западной мысли — открытая дверь на Восток; и буддологи вроде Щербатского скоро потом совершенно конкретно укажут, что многие темы утонченной теоретической мысли (Философия Востока) новейших философов (Когена, Риккерта, Наторпа) подняты были в волне философии Индии, захватившей столетия (с пятого века до Р. Х. и до 8 века по Р.Х.); тысячелетнем мощи мыслительной ярко отмечен восток, тысячелетием опередив наших Кантов; восточные Канты и *Риккерты*,— Ариосанж, Дигнаги, Шанкары, которые в столетиях мы просмотрели — теперь быстро хлынули в нас, растворяя в себе мысли «Риккертов»; и даже проблема сознания, зао'стренная в наши дни, заострялась в буддизме — тысячелетием ранее; тысячелетия, просмотренные, пролежавшие в книгохранилищах монастырских Тибета, Монголии, Индии — хлынули в нас, так что тот, кто желает учиться основам теории знания в их исторической жизни, теперь должен ехать не в Марбург и Фрейбург,— в Японию и на Тибет,— не для мистики вовсе, для — «логики»: первоисточники логики нашего времени,— нет, не Платон; и, быть может (звучит парадоксом такое признание), не Аристотель,— Дигнаги и

Васубунду, Дармокирти и Дармоторра; задания философии ставить себя в отношение зависимости от Платона и от Аристотеля, может быть,— просто безграмотность; надо их ставить в зависимость от философии *иогача́ров* и *винджанавадинов*,— так нам ответят Щербатский и Дейссен; абстрактною мыслью «*восток*» размывает абстрактные мысли Европы, так точно, как «мистику» нашу разъел своей мистикой он.

И восток проступает отчетливо — в музыке Вагнера, живописующей «*гибель богов*» европейской Вальгаллы; «*Кольцо Нибелунгов*» ведь живописание текстом и музыкой шопенгауэрианской концепции; упадание небес,— «*представлений сознания*» во всех четырех своих формах: в пучину — в пожаре *Вальгаллы*; Вальгалла есть мир представлений; самосознание, Зигфрид, или личное «*Я*» — гибнет: Альберих, отпрыск ползучего рода, подземного рода Зигфрида убил; Вотан стал только странником. Можно бы было «*Кольцо Нибелунгов*» раскрыть в монографии как описание падения самосознания «*Я*», в мир астрала; и «*гибель богов*», представлений, разъять в четких тезисах шопенгауэрианской системы; пусть верят нам: Вагнер вполне отразил Шопенгауэра; отразил пессимизм в музыкальной стихии, описывающей затмение сознания в воле, в пучине астральной; томление воли ненасытимость ее ужасают в «*Тристане*»; и слушая звуки «*Тристана*»,— не знаешь, чего больше в них: гениальности, неиссякающей на протяжении часов, расшибающей и добивающей нас безобразием; или безобразия, переходящего грани дозволенного реализма,— такой гениальности, что восприятия ее — невозможны: для этого надо иметь уж не уши, а раковины, и не нервы — канат; гениальность безвкусия или безвкусие гения в Вагнере ярко подметил уж Ницше; в звучаниях Вагнера — все, что угодно, но только не музыка в прежнем, усвоенном смысле; от Баха до Шумана — четко знакомая, близкая музыка: в Вагнере, в Листе иная какая-то музыка; «*музыка будущего*» — так назвали когда-то ее; не совсем это так: музыкою настоящего следовало бы назвать эту музыку: импульс от Баха до Шумана (сверху и вниз) был действительно темою самосознающего «*Я*», отрабатывающего душевную сферу; но в Листе, но в Вагнере слышен прорыв волны звуков сквозь нижние бреши души ощущения в «*волю*», в

слепую стихию астрала; мы, слушая Баха, душою внимаем весть духа; в Бетховене — «*дух*» утопляется, «дух» растворяется в поднятой буре «*душевной*»; у Вагнера «*буря*» — в астрале; «*само*» изживается в поднятой жизни телесности, в царстве восставших гротесков, в работе «*само*» над астралом — в борьбе со страстями, с реалом; в противовес романтизму и классицизму — мы с Вагнером в области всякой реальности; корни действительного реализма в искусстве — не в натурализме и не в отражении внешней действительности; «*отражение*», быт — лишь моменты, сопровождающие реалистическое искусство истекшего века; но корень его — в отражении предощущения выхода «*Я*» из душевной культуры и в выявлении внутреннем царства телесности (не в зарисовке из вне его); то, чем гласят трубы Вагнера,— «*страсти*» астрала, подводные чудища, многоголовые, спрутоподобные, вылезшие из подземной дыры, приподнявшиеся из стихии морской; здесь транскрипции духа «*душевностью*» — нет; здесь всюду — попытка телесных транскрипций; «*дух*» музыки, наше «*само*» отражается в звуках у Вагнера так, как сам звук всюду выявлен в сопровождении сокращения мускулов вагнеровских героев; у Вагнера «*духом*» пытаются вспеть «*телеса*», до него не пробрызганные росой музыкальной; она дана чистою темой, игрой модуляций; они протекают как бы мимо плотных телесных ландшафтов; в до-вагнерианской «*программности*» нет органического пересечения программы и темы; «*программа*» легко отставима от темы; и «*тема*» всегда в коренном своем действии в нас не программна; лишь в Вагнере твердый, как бы не приклеиваемый к музыкальным звучаниям ландшафт начинает телесно, реально звучать; и художественно-образная композиция омузыкаливается в ущерб музыке собственно, данной нам в теме; у Вагнера тематическая переработка (в Бетховенском, в Гайдновском, в Баховском смысле) хромает; у баховской фуги как бы переломан хребет; и бежание темы по времени рухнуло кучей кусков, позвонков совершенно отдельных и спаянных механически; цельная тема дана в лоскутах; позвоночник дан в груде отдельностей; эти отдельности, атомы темы,— мелодийки, или лейтмотивы; в блестящем анализе Ницше весь «*гений*» у Вагнера в атоме, в темочке; и вся безвкусица, вся механичность, в

искусственном перебеганье *от атома к атому*; связь этих атомов; или выдуманная «*непрерывность*» — разбитие хрустальной былой органичности; Вагнер — убийственно оригинальный Орфей; он действительно вертит камнями; тела неподвижные скачут под магией труб у него; ревы страстей — тупой, носорожьей, слоновьей, гиеньей,— в нем учатся петь (и — недурно) ценою отяжеления музыки; от разрушения темы у Вагнера музыка в музыке «*дух*» испускает; и прав в этом смысле, суть этого музыкального испускания духа подметивший Ницше в своем предпочтении глубокомыслию легкого поведения музыки Бизе; «*дух*» музыки в собственном смысле, до Вагнера есть ветерок быстрокрылый, легчайшей «*программой*» окрашенный, чуть задевающий крыльями эту «*программу*»; «*программа*» у Шуберта — вздохи «*эоловой арфы*» в сравнении с программой Вагнера; эта программа мощна,— так мощна, как мощны ревы труб оркестровки его, по сравнению с тихим журчанием клавесинного клавиша; тело звука до Вагнера,— легкий клавир; тело звука у Вагнера — даже не Tier: Virgetier! До него подпевали мелодии, пташечки, «*духу*» звучания; программы до Вагнера — «*песенки*»; в Вагнере «*песенку*» спел, вы представьте,— доселе ревун — носорог; «*носорожья*» программа у Вагнера перекричала десятками труб тему музыки, или «*дух*» музыки; но... «*носорог*», пожелавший пропеть,— факт, доселе не бывший — пропел-таки: надо сознаться — пропел превосходно; не все правда могут «*энергию*» пения этого слушать: и лопаются барабанные перепонки — у многих; но в этом вина не желавшего «*вспеть*» носорога, а слабых ушей наших дедов, привыкших внимать музыкальному «*духу*» ушами души; Вагнер требует, чтобы телесное ухо духовно прияло вскрик тела, продуховевшего страстью своей «*носорога*»; страсть заухала «*бумами*» в уши; взревели ландшафты Монбланами, перекричав звуки музыки; музыка Вагнера «дух» испустила в доселе дебелое тело; и «*тело*», приявши «духа» музыки,— одушевилось; музыка ж в *теме* своей улеглась в саркофагах гигантских «*программ*», став впервые лишь аккомпанементом к не-музыке; как Дионисово тело,— растерзана музыка Вагнером; капли разбрызганной крови ее — лейтмотивчики, перекропили все царство ландшафтов; и вот оно — встало телами; и факт небывалый: запели тела.

Струя музыки в мертвом доселе ландшафте иссякла: сухое русло видим мы, механически выложенное лейтмотивами там, где бежала струя беспрограммности: тема; нет — темы теперь; только сумма мотивчиков, переплетенных рассудочно; но,— посмотрите: сухие и не овлажняемые берега (аллегорий) вдруг процвели музыкально: задвигались, защебетали: «*дух*» музыки не зацеплялся за тело, просекая душевную сферу; поток музыкальный лишь в Вагнере стал водопадом духовности — в тело; теперь, в точке тела, сказалось перерождение энергии: музыки в музыке — не оказалось; и с Вагнера уж большинство музыкантов — не сами в себе: для чего-то иного; все — ищут программы; до Вагнера музыка — песня; а после Вагнера — аккомпанемент; песня музыки — текст поэтический, или художественный,— *комбинация — композиция* гаммы искусств (устремление к мистерии), или — танец тела.

До Вагнера — музыка пляшет; вокруг — неподвижны иные искусства; теперь — она остановилась; вокруг же все стало, как... музыка; строчка словесная прядает ритмами и распевает оркестрами звуков; аккордами складываются полотна художников; и ритм движения сворачивает неподвижную каменность статуй в Родене; «*ритм*» — всюду: все музыкой строится; только нет «*музыки*» — в музыке собственно.

Музыка в Вагнере — заболевает, ложатся в гроб тела, в программу, в стремление стать «*для*», стать носильщиком, трэгером; гроб же, программа, чудеснейше перерождается в «*ясли*»; а в них воскресает — младенец.

«*Младенец*», рожденный ею в жизнь, есть возможность мистерии; отяжеления музыки,— отяжеления боя; до нашего времени весь музыкальный поток, истекавший «Бахами», уподобляем галопу отряда, летящего в бой; в этом легкость ее беспрограммности как устремления к невидимой цели, невидимой нами, но видимой ей: предварить кризис нашей души, чтоб пред ней, до нее окунуться в страну допотопных чудовищ, дать бой им, отбросить от «*Я*» (хоть на время), ослабить падение «*Я*»; расширение музыки, рост ее невероятный, громадность свершений ее, в одно лишь столетие опережающих явно культуру — благая поддержка и ослабление удара падения «*Я*» в бездну «*тела*»; «*дух*» в «*Я*», не сознавший

себя, есть дух музыки, или «дух» работы сознания над телом.

И нет, не случайно я сравниваю историю музыки до появления Вагнера с легким галопом отряда, предпосланного каравану культуры в то место, откуда крут спуск, где засада чудовищ востока,— слоноподобных Ганез, кровожаднейших Кали; мы в музыке прежде всего ощущаем борьбу, и мы музыкой прежде всего начинаем работу свою над страстями; отяжеление музыки Вагнера, монументальность ландшафта программы и обрастание темы инструментальными толщами, напоминающими разрастание линии монолитного звука пространствами, рост спектра звука в композиционном созвучии — все это в музыке Вагнера предуказует нам вылезший из трещин жизни «*телесный*» восток, собирающийся поглотить наше «Я»; озабоченность Вагнера — музыкой обезоружить рев страсти, есть верный инстинкт; отяжеление музыки — знак, что духовный отряд, защищающий нас, перед нами врубился уже в гущи чудищ; поющий звук стал звуком стали меча, разрубающей кожу драконью; перевоплощение струечки в меч — звук у Вагнера; жалит и бьет он, чаруя и усыпляя ползущую гадину; здесь в самом ритме фразистость мелодии перерождается в крик боевой, в междометие; в знак восклицательный, в стон измождения под тяжестью взятой программы, в усилие мускула; но от усилия чудище страсти, программа, исходит туманами перерождения; задания музыки — сделать телесную жизнь, обступающую безобразием, — ритмичнее, благообразнее,— нам намечает еще не осознанную программу тех действий сознания, посредством которых работа над царством астрала окажется выходом в дух; царство музыки в перерождениях разоблачает невскрытую сущность; так в Вагнере, стал за экраном программы, старается музыка переодеться: мистерией. Тайное «*музыки*», то, что она псевдоним: посвящения.

Мысль эту высказал Штейнер в градации лекций, прочитанных в Дорнахе; он взял гамму искусств в отношении к музыке; каждое, ближележащее к музыке, разоблачает себя как «*дух*» музыки; музыка ж в «*духе*» своем есть дух «*духа*» искусств; тело музыки, музыка, данная нам, в объяснении его есть вуаль на последнейшем; если б смогли мы сорвать с нее эту «*вуаль*»: встал

бы путь посвящения; в музыке издали нам, еще робко и глухо звучит содержание пути посвящения; события «*пути*» под вуалями и вариации их — вот что есть музыка. Скажем мы здесь от себя: основной лейтмотив посвящения себя изживает в работе сознания над телом в сгущениях кармы, во встрече с порогом, в проходе порога, в открытии линии перевоплощения; в музыке все то — таится: но — слышится издали; в музыке Вагнера музыка, силясь снять маску с себя, умирает в себе; и звучит — *аллегорией*: колоколом Мон-Сальвата.

За Вагнером — музыки нет: в былом смысле; но около музыки — шелест, которого — не было.

Вагнер есть знак поворота искусства к совершенно *реальному* творчеству жизни; он — *веха*; за ним — горизонты, туманы, неясности, зыбкости и их: «*или-или*»: осилить астральное тело, и этим заданием утилизировать силы, живущие в музыке, сделав *рабочими* силами их; «*или*» — пасть в пасть чудовищ. Весь Вагнер есть схватка, борьба, пот работы, не песня; в нем все — разноречие; сила иных лейтмотивов его — уже магия, указующая на работу в астрале; и он же в другом — только жертва; его побеждает астрал; тогда чувственной магией, заболевающей страстностью он заражает нас Фафнером, или мозолистой нечистотою своей: миром мимики, минами Миме; он — мим подозрительный, хрипло фальшивой фанфарою оповещает нас о явлении «*духа*», когда это вовсе не дух, а — дух серы; и над копошащимся хаосом тел звуковых умиленно склоняется он; Ницше свой дух принимает за тело в себе; но и Ницше, и Вагнер по-разному нас извещают о том, что душевный период окончен, что мы только — в «*теле*» (по Ницше), в «*мистерии Духа*» (по Вагнеру); оба — неправы; ни в том, ни в другом, порознь взятом: в том и в другом мы; в борьбе, высекающей искры духовные перерождений телесных, порой заливающих тьмой одержания; борьба — все лютей, и лютей; нет победы; исход — неизвестен; быть может и мы облечемся в духовное тело; а может быть самый в нас дух отелесится, выявясь чудищем индокитайского рукoнного идола; он станет — «*востоком*» сплошным.

Сказать правду,— у Вагнера много востока; то именно, чем поразил наших дедов он, и от чего отвернулись они — есть гротеск, гротеск звуков; он чужд прежней

музыке; он показался безвкусием, бесчеловечием; пять часов слышать сплетение, пусть гениальных мотивов, сплетение бесчеловечное и бесконечное,— разве не значит: стоять перед пагодою, сплошь истонченной тысячами безобразных чудовищ, в отдельности тонко сработанных, в целом явивших комок неохватный, бесформенный,— вот каким выглядел мир бесконечной мелодии, или лейтмотивное кружево, пять часов в уши вплетаемое — без перерыва, без отдыха, сопровожденное витиевато построенным речитативом недвижно стоящей фигурищи мужиковатого бога: не это-ль «*восточный*» гротеск, долженствующий с ног сшибить нашего слишком «*душевного*» деда, воспитанного на рассудочном, греческом аллегоризме, упрощенно-антропологическом. Явление мужиковатого бога, из трубного рева страстей минут сорок выревывающего очень глубокую «*Упанишаду*» (пусть в образах северных) — вот каков Вагнер; мы вправе воскликнуть, привыкнув к Бетховену: «Это ж — не музыка, это же — черт знает что!» И так точно воскликнет поклонник Вольтера, Дидро, погружаясь в «*Стансы Дзиан*»: «Это ж, это ж — белиберда!»

Вагнер — борьба со страстями; и Вагнер — падение музыки; но в упадении музыки, в иссякновении музыки,— в Вагнере весть, неуклюже пропетая весть, что смерть «*музыки*» в музыке — новый исход всей культуры из тьмы, из Египта: к далекой мистерии.

Вагнер — загадка, знак боя, зной боя, опасности перерождения,— под действием меди ревущей и нам уши рвущей,— в восточное чудище, но под лепетаньем пяти-шести нот, неожиданно павших, как манна из неба,— явившей возможность спасения. В Вагнере музыка — физиологична: но в нем физиология — духотелесна; страстность, звучащая в нем, искупима болью, трагедией, кровью, распятием, чашей, Голгофою. Не эстетична она, как искусственно вызванная вспышка рвоты у дорогого больного, которого отравили; миг рвоты такой все же дорог как знак утешающий, что дорогой нам больной не умрет; Вагнер — заболевание органов равновесия, или полукружных каналов, гнездящихся в ухе; болезнь та себя выявляет головокруженьем и рвотою; лучше барахтаться в неравновесии, качку испытывать; даже — морскую болезнь, чем спокойнейше — пасть.

Реализм: Гоголь, Достоевский

Вагнер — внутреннее явление музыкального реализма,— не в темах сюжетной программы, которая — миф, а в субстанции звука, в строении всей звуковой композиции; в Вагнере дифференцировано, так сказать, тело звука; количество, мера и ритм обрастает в нем качеством, инструментальным богатством, как телом; и с этой поры сквозь всю музыку ширятся мощи гармонии, часто в ущерб жизни ритма; вот это-то качество звука, весь быт его, реализация, жизнь инструментов, и есть выявление того, что в моем представлении являет картину слагающегося музыкального *реализма*.

От этого *реализма* естественен переход вообще к реализму в искусстве, в который с начала столетия перерождается выявленный романтизм; мы попутно отметили,— точность в рисовке обстания жизни, быт жизни, тенденция социологическая, самый натурализм, выявляемый нам в *реализме*, не суть основные черты его, а лишь побочные темы; суть реалистического искусства в подходе самосознающего «*Я*» к *сфере тела*, к астральности, к внутреннему изживанию астрала; подход обусловлен началом передвижения культуры из сферы души ощущающей к телу, к работе над телом (астральным); ядро реализма в движениях страсти под действием «*Я*»; жизнь телесная столкнута с «*Я*» в яркой схватке; «*Я*» схвачено телом, с одной стороны; но с другой стороны, само тело становится символом «*Я*»; в реализме встает отражение «*Я*» человека в том, как он сидит, как он ест, как дрожат его губы; один из приемов реалистической литературы — описывать мускулы тела и мускульным вздрагиванием говорить о громадной работе сознания, себя выявляющего в этом вздроге (таков реализм у Толстого); тут вовсе не мускул описан; а «*Я*», в мускул вложенное. В реализме впервые встречает нас прикосновение «*Я*» к жизни тела, к работе над телом; и следовательно: в образах реалистической литературы заострены кризисом жизни души: ее гибели в теле, или перерождение действий «*Я*» сквозь телесность в «*духовное*», а не в душевное действие; центр реализма — «*Я*» в страсти, или «*страсть*» в моем «*Я*»; страсти самосознания «*Я*» впервые встают перед нами воочию в произведениях одного из титанов реалистической литературы (у Ф. Достоевского); «*Я*» страстей, так сказать; по-иному

нам выявлены всей громадой полотен Толстого; и непримиримейшее столкновение «*Я*» с «*телом*», его не приемлющим и погибающим от неприятия этого, выявлено реализмом великого Гоголя.

Реалистическая тенденция заострена в происшествиях, в быте астрального тела, а вовсе не тела физического; факт падения «*Я*» в жизнь телесную, факт появления тела в нас, так сказать, внутренне, не чрез окошко душевности — ось реализма в искусстве; а отображение факта (борьбы ли «*Я*» с телом, работы-ли над его ритмами, гибель-ль в нем),— отражение факта в динамике тела эфирного выявлено в расслоение и разрастании сюжета, который стремится к громаднейшей, вовсе доселе невиданной сложности; динамизация фабулы, многосоставность ее, оркестровка при помощи множества действующих участников фабулы, или, говоря отвлеченно, метаморфоза из образов, или орнамент из образов,— он соответствует сложности инструментовки *реалистического* оркестра у Вагнера, Штрауса, Скрябина,— все это есть отражение факта действительности самосознающего «*Я*» в грандиозной компании завоевания тела (могущей всегда обернуться полоном в телесной темнице); движение фабулы, стиль орнаментики фабулы — отображение работы сознания в астрале на теле эфирном; а отражение в теле физическом этой работы себя выпечатывает в выявлении натурализма и «*быта*»; в период работы сознания «*я*» над душой рассуждающей отображение в литературе подобной работы себя выявляло в тенденциях; перед читателем вместо героев живых появлялись сентенции, аллегорические препараты, себя именующие лишь для вида Луизами, Жанами; или ж являлась риторика моралистическая,— господин Добродетелев, или господин Злодеянов и только, проявлял свои действия по расписанию рассудочному (как ему полагалось); в романтике, нам выявляющей жизнь сознавания в душе ощущающей, вся изливалась душа в многословиях, и в многочувствиях; но «*субъект*» многочувствий в телесном обличьи был еще облаком пара, в котором порой намечался блеск глаз, или скрежет зубов, чтобы спрятаться снова в туманно вещающей, сентиментально раскрашенной фразе о невыразимости чувства, или невыразимости жизни сознания.

Лишь в *реализме* все невыразимое — выразилось: совершенно конкретно; и мы увидали не только нос, рот, ухо, плечи героя, но даже дрожание мускула, передавшее сферу сознания (атом за атомом); кроме того,— перед нами открылась вся сфера действий героя: его биография, быт, круг знакомых (в каком департаменте служит, (как ест, как сморкается, как носит галстук и пр.) Галстук, фрак, нос в реализме действительном — символы, передающие то, что еще оставалось невскрытым в романтике, в аллегоризме: конкретная жизнь «*само*», «*Я*»; быт — духовный.

Вступление в полосу *реализма* титанов, его зачинателей, русских писателей, стало свершаться задолго до встречи *с реалом астрала* сознания масс, т. е. оченьочень задолго до кризиса жизни; Толстой, Достоевский и Гоголь всей жизнью причалили к граням *астрала* уже в сороковые и пятидесятые годы истекшего века; и все три отметили — кризис сознания: кризис, который во вне отпечатал себя лишь в 20-ом столетии.

В этом своем упреждении времени все три — пророки. В *реализме* действительном катастрофически сброшены вместе: *астральное тело* и «*Я*»; скотьи ясли и новорождаемый в ясли «*младенец*», которому вырасти нужно в духовное «*Я*»; и по-разному Гоголь, Толстой, Достоевский в творениях нам отражают случившееся *мировое событие.*

Гоголь с болезненной остростью чувствует ужас себя ощущения в астрале, или дикий комизм положения бессмертного «*Я*» в узах плоти; зависимость «*Я*» от кишенья страстей, от чудовищ, зависимость «*Я*» от случайностей носа, от насморка, подчеркнуто Гоголем так, как никем оттого, что в нем, в первом отчетливо выкристаллизовано сознание, что «*Я*» не есть тело, что даже оно не душа; наш «*астрал*» восстает перед Гоголем страшными чарами; тело — Клингзор: проявление его — колдовство, наваждение, черная магия; мир его — мир нечистый; мир нечистей; царство астрала у Гоголя есть царство Вия, свиных страшных харь, «*красных свиток*», глазами блистающих ведьмочек, «*виев*»; прекрасная, жуткая, дикая фантасмагория «Миргорода», «Вечеров» — физиология шелеста, хаоса воев астрального мира; а «*Я*», в это царство попавшее, переживает себя в одном жесте: бе-

9 Зак. 5156

жать, бежать,— вырваться прочь; быт фантастики Гоголя — быт совершенно реальный; астрал для него — заколдованное, преисполненное наваждений и ужаса место, куда невзначай казака занесли заплясавшие ноги; казак это — «*Я*»; а жест героев у Гоголя (жест Подколесина, Чичикова, Хлестакова, бурсацкого парня Хомы) — всюду тот же: бежать; это жест убегания «я» из астрального тела; куда же, куда хочет Гоголь сбежать от работы над страшным астралом (когда остается один только путь: сквозь астрал,— в царство духа)? Сперва бежать в душу, которой в недавнем значении слова уж нет (там лишь кантовский холод пустот); и реакция на наваждение, или бегство Гоголя от жизни в теле, приводит его назад в душу; но это — пустое пространство: холодное; холодно Гоголю; то ощущение холода переживает физически он; сознавая, что «*Я*» его — дух, он его, убегая от чудищ астрала, пытается спрятать в душе, или в пространстве уже опустевшем, откуда телесная жизнь, созерцаемая в отдалении искусственном и нарочитом, рисует ужасно-реальные шаржи свои; нет, неспроста он «*Мертвыми душами*» назвал поэму свою; он сказал вполне точно: в отчетливой, математической формуле выразил он совершившийся факт, что душа умерла, и что «*Я*» в ней уже замуровано, если оно не исполнится мужеством стать духом жизни — конкретно; а стать духом жизни «*Я*» может, пройдя сквозь астрал; поэтому бегство из тела в душевную сферу,— вспять бегство, рисует ту сферу лишь сферой умерших; но ужас весь в том, что умершие души у Гоголя облечены в бытовые, российские фраки; они суть чиновники; так бегство Гоголя, или Подколесина от своей суженой, в царство души, есть уже невозможное бегство «*Я*» нашего из астрала, раз мы оказались в нем; бегство такое — искусственное зажмуривание; и его сознавая в себе, принимается Гоголь искать выход к «*духу*»; но выход его — не конкретный; он пробует терроризировать жителей царства астрального, пробует их истреблять механически; но возвращение в душевную сферу к исжитым абстракциям сказывается в абстракции меры им принятой; в пережитом аскетизме, оформленном чисто рассудочно и переполненном мистикою души ощущающей он открывает источник духовной работы; и терроризируя «*монстров*»

своих непригодным, душевным, церковным оружием, терроризирует он свое «*Я*» в его духе; ведь дух есть слияние «*Я*» и астрала; и не в умерщвлении астрала, но в перерождении его открывается путь наш наверх; так в углу, образованном двумя линиями: сверху вниз (из нее и попал он в астрал), и другой,— снизу вверх, еще будущей, видимой лишь в воспитание астрала,— в углу очутившийся, он выбирает путь старый, понятный, ведущий в пустыню душевную; и полагает что путь этот — новый; пытается им идти он *вверх*; но идет-то, ведь, *вспять*; и от этого «*Я*» его, уж ощутившее духом себя, вырывается в дух только смертью физической.

Гоголь есть грохот падения «*Я*» в мир астрала, как акт мирового скандала; все творчество Гоголя по отношению к недавнему, дикий удар — в стену лбом; и — первые, последующие моменты, когда мы не знаем, цела ли еще голова; мы не знаем, смеяться ли нам, что отделались только мы шишкой на лбу, или плакать, что смерть наступила (что треснул наш череп); первое после мига удара — ожог, в глазах искры, шум громкий в ушах; это нерв реализма у Гоголя, или — фантастика Гоголя: видение астрального тела (как красной кометы, влетающей в череп: то красный жупан колдуна в «Страшной мести» его); миг второй — впечатление, что вовсе не больно, что благополучно отделались шишкою мы,— грохот хохота Гоголя: дикий его жуткий хохот такой, будто два быка друг перед другом поставленные замычали — так сам отозвался однажды о чьем-то он хохоте; сам он хохочет — так именно: над глупой шишкою и над нелепым узором обойных разводов стены, о которую грохнулся; шишка на лбу и «*комета*» — в глазах — ощущение боли удара, испуг перед фактом прилепленности — лба к стене: «*Я*» — к астральному телу; а хохот над глупым узором обойных разводов есть действие отпрыга непроизвольного в мир пространства душевного, переносящего в душу и остраненье момента предшествующего, меняющее очертания «*быта*»; «*натурализм*» реализма у Гоголя,— не натуральный весьма, ибо кто, кроме Гоголя в эту эпоху увидел лицо человека как «*редьку*»; а Гоголь увидел; и кто слышал хохот, подобный взреванью быков: двух быков; да «*натура*» у Гоголя «*остраннена*» навсегда; остраннил — перед этим случившийся «*бац*», разорвавшийся в поле

сознания фейерверком кометных хвостов, или — фейерверком «*фантастики*»: в фейерверках момента предшествующего, в предшествующем «натуралистическому» моменту моменте *реальном*, пережитом, как фантастика,— корень страннейшей и ненатуральной «*натуры*» у Гоголя; «*вторая натура*», надетая тотчас на первую,— «*быт*» в смысле собственном, быт жизни русской, надетой на быт жизни тела астрального, «*ведьмочки*»; каждая провинциальная, русская дама у Гоголя — «*ведьмочка*», только для вида одетая в платье *узора убойного*, или это черт, в вицемундире,— тот самый, который у Гоголя спрятал луну в свой карман, отчего стало в поле темно; этот «*странный чиновник*» проходит по Невскому; при первом взгляде — как все: приглядитесь поближе — увидите «*нос*», только «*нос*»; и такой фантастический «*нос*» при ближайшем разглядывание — вся «*натура*» у Гоголя, тело физическое; оно быстрый накид *на комету* фантастики (или фантастического изживания удара астрального тела о «*Я*») — оно быстрый накид на комету фантастики первой попавшейся шали, или фрака; но шали, рубашки и фраки у Гоголя часто сквозят изначальной природой своею (природой «*фантастики*», или *реалом* астрального тела); у Чичикова появляется фрак цвета странного: «дыма и искры» (припомните); «искра и дым» фрачной пары реальней материи фрака; «*метафора*» Гоголя есть всегда символ, или соединение: соединение «*Я*» и «астрала», а натуралистическое толкование ее, или быт (превосходно рассказанный) — первый попавшийся «*фрак*».

Момент третий, являющийся после второго в событии удара *о тело* есть *боль*, боль разбитого черепа (боль сгоряча не расслышалась): боль смерти «*Я*» в пустомертвой душевной пустыне, куда отскочило сознание, боль смерти «*Я*» — есть последняя фраза творения Гоголя; тут он почувствовал, что невозможно духовным сознанием укорениться в остывшей и мертвой душе; он почувствовал в этой душе своей, точно в пустыне, в отрезанности от пути в царство духа конкретного телом, в которое он,— Хома Брут — заглянул, как в глаза приведенного Вия; себя очертил как Хома он аскезой молитв; отказался от пищи телесной, от необходимого ныне для «*Я*» усвоения и переплавления телесности.

И — умер с голоду: смерть величайшего *реалиста* —

трагедия симптоматическая, живой символ грядущей *«борьбы роковой»*; Гоголь — опыт, стоящий пред нами, огромное предвозвещение наших опасностей, может быть узренных им лишь одним во всей грозной их силе; в том правда его реализма; неправда его — перепуги сознания, перерастающие само «*Я*», каталепсия «*Я*», или обмороки духовности в «*Я*» от сознания, может быть, даже чрезмерного духовности этой; чрезмерность сознания — от преждевременности; в проработке астрала, в проходе сквозь дебри астрала куется меч «*Я*», разум «*Я*», «*само-дух*»; а у Гоголя предугадание духовности, выразившейся в отказе от ковки духовности, есть корень гибели самой духовности этой в телесном обстании; в этом — «*не так его*»; в гипертрофии всех «*страхов*» и «*ужасов*».

Вий поразил Хому Брута тем страхом, который гнездился в Хоме, а не тем, что взглянувши в глаза ему, встретился с взором; обратно: при встрече с астральным чудовищем сила «*Я*» есть сила взора, направленного в глаз чудовища; не закрывать своих глаз, но глядеть надо прямо в глаза.

Взгляд же Гоголя был не прямой: он — косился на тело; и так реализм свой в себе он скосил; зарисовка предметов, или шарж (грохот хохота) — есть зарисовка натуралистическая *косоглазия* всякого.

На мир реала до Гоголя литература *вполне не глядела*; но в нем *закосилась* впервые она; этот *скос* мировой и классический,— скос в первый раз,— неповторимый, ужаснейший — выявлен в Гоголе.

У Достоевского, у Толстого тот *скос* — поворот; оба приняли факт «*упадания*» по-разному; но оба — приняли; этот упад для обоих — их быт, обыденность сознания; у Достоевского «*кризис*» стал бытом; сидение каждого из персонажей его — непременно сидение в «*кризисе жизни*»; и «бездна» в трактирчике (много об этих трактирчиках у Достоевского писано: я буду краток) — себяощущение у Достоевского; Вечность, как баня, наполненная пауками,— вполне пережитие быта астральных повторов, бессмертий возврата, бессмертий *вот этого самого*; бани — *вот этой вот*; и — банной шайки; вот этой вот; в «*быте*» подобного рода приходится жить; и он — факт общежития нашего (в теле астральном, прибавим мы); у Достоевского новых «*забот полон рот*»: о возможно

приличном прожитии в месте, вполне неприличном; жить в бане и мыться, охотиться на пауков,— и присутствовать при появлении скорлупчатого насекомого; множество раз возмущается «*Я*» Достоевского: из уст героев его бунт за бунтом бросается под потолок вечной «*бани*»; один из героев отказывается от миллионов столетий такой странной жизни; и вдруг признается, что все-таки будет момент, когда вынужден будет он выйти из позы, протеста; и будет осиливать рой миллионов (верст, дней), отделяющих от сферы «*Духа*» его; это значит — раз в баню попал, так уж мойся, брат, мойся: *работай* над телом; а факт утверждения, что *против рожна не попрешь* (рожон — «*баня*») есть факт осознания «*рожна*», как заслуженной кармы; и стало быть самая Вечность, как «*баня*», есть вовсе не вечность, а комната Вечности; скажем мы здесь от себя, что та камера Мертвого Дома, в которую нас запирают, чтоб мы пришли к мысли, что надо нам вымыться,— образ Вселенной, увиденной Ницше, как образ, подверженный действию *вечного возвращения*, т. е. *астральное тело*, представшее нам не как полный сюрприз и увиденное не в испуге,— во всей обыденности, как неизбежность, что не было фактом вчера еще; нынче ж — случившийся факт: это есть факт осознания кризиса нашей душевной культуры как кризиса не моментального, а, так сказать, перманентного и имеющего продолжение в рое столетий; премудрое и препрактичное осознавание «*бани*» — дано: в «*баню*» или — в астральное тело, при всем отвращении нашем к паучьему быту, при всей нашей гордой, душевной гадливости,— надо войти; если казус случился такой, что нам Вечность открылась как «*баня*», то надо понять этот казус во всей его видимости; коли явлена «*баня*», то значит в ней — моются; значит и нам надо вымыться; после принятий решения такого для «*Я*» остается одно; не забыв фантастичности казуса, даже в фантазии самой устроить свой быт: свою жизнь ежедневную.

К практике, к опыту,— как же начать омовение — сводятся и все заботы героев; работа в астрале, над телом астральным, над телом страстей, выявляется в творчестве у Достоевского великолепной градацией разоблачений душевности; явлена наша «*душа*», или больная «*душа*» (как опять-таки писалось про «душу» героев

его) — «*одежда*», в которой сознание является в «*баню*»; и мудро решает: гм, — прежде, чем мыться, слагают одежду; сложением душевных одежд начинается все в Достоевском; он первый взглянул на «*душевность*» как на «оболочку», снимаемую с центра «*Я*»; положил нашу душу пред нами он тем, что ее снял с себя; все мы прежде ходили в «*душе*»; из «*нее*» мы глядели на мир; оттого-то мы душу не видели до Достоевского; он ее сбросил: и мы увидали, во-первых, душа неприглядна; душа изживаема только в душевных болезнях, когда она только душа, а не дух; и потом оказалось — худшее: эта «*душа-оболочка*» действительно есть оболочка на «*теле*»; и телом таким оказалась «*страсть*»; всю зависимость мира поступков разумных от «*страстности*», вписанной вовсе не в тело, а в «*Я*», в наше «*Я*», показует нам он; Достоевский стоит перед нами в своей фантастической бане, которая выглядит «*банею просто*»,— совсем без одежд — прецинически: этот цинизм обнаженного «*Я*» у героев его превосходит цинизм обнаженного тела; если бы эти герои вошли в освещенную ярко гостиную «*голыми*», то не случилось бы эдакого скандалища, не сказался бы дико так стыд, какой сказывается, случается, когда культурные умники у Достоевского примутся вдруг обнажать свое «*Я*»; впечатление нас посещает, что — все тут летит кувырком, вверх пятками; эти герои сидят перед нами все время одетыми изысканно; все же: нам стыдно.

Чего?

Факта «*Я*», о котором рассказано — столько, написано столько; и все оказалось не «*Я*»; это «*Я*» захотело пред нами явить неприличие физиологической жизни сознания; мысли его оказались не мыслями, не рассуждениями, вовсе не чувствами, фактами, видимыми, осязаемыми, точно тело; нас «*Я*» потрясло своей «*вещностью*» у Достоевского; и восприятие явления этого «*Я*» вне душевных одежд — оказалось явлением тела во всех его *срамах*, в действительностях самосознания; действительности — в факте слиянности «*Я*» с телом страсти, или — «*как бы*» слиянности; до Достоевского этой слиянности не было; после него, она — факт: и не видеть его невозможно; сознание себя изживает не в «*чувстве прикрашенном*», и не в сентенции здравой,— нет, нет: в них сознание спит; в них оно еще эмбрион, тень, или —

«субъект»; Достоевский нам вскрыл: все понятия о мире конкретного *«Я»*,— без которых действительность *«Я»* — верх скандала,— понятия такие — младенческий лепет еще не окрепшего *«самосознания»*; *«самосознание»* впервые подобно инстинкту телесному, страсти; и *«Я»*, само,— страсть: как бы страсть; Достоевский подчеркивает: что не страсть, а *как бы* страсть; говоря о страстях как о *«Я»* он *страстит* наше *«Я»*, отстраняет его; в этом *метод*, подобный реалистическому *остранению* Гоголя; Гоголь — *страннит*; Достоевский — *страсти́т* проявления нашего конкретного *«Я»*; *острастением* сознания хочет он выразить факт непреложный, что корень сознания, нащупанный нами в его *содержаниях*, живописуем реальнее в символах мира *страстей*, чем — душевных движений, что самые эти движения — покров, аллегория на организме вполне полнокровного *«Я»*; это ж *«Я»*, в своем голом, вполне беспокровном раскрытии отныне решает себя изживать не в работе над миром душевным,— в попытке продушевления телесности; у Достоевского в бане астральной, нагие, себя изживаем в борьбе со страстями мы, падая в страсти, *страстясь*; но и там же из этой борьбы высекаются вспышки конкретного духа — впервые; борьба *«Я»* в астрале, с астралом — мытье в бане Вечности — изображенная ростом стремительности и активностью, все нарастающей, пресуществить плоть астрала — становится цельной, единою страстью *«сознания»*; целую галерею героев рисует писатель, которых задание (борьба с своей страстью) само превращается в страсть, заражаясь страстью, и ломится страстью в мир страсти; все то, что дает Вагнер в абстракциях мира программы, изображающей ковку мяча против ящера — то содержание становится рядом великолепно развернутых, великолепно натурализмом раскрашенных фабул гигантских романов; мы — в перекалах, в проковках страстей; *«Я»* героев стоит перед нами вполне изваянием телесным; и явлено *«Я»* это — в пекло; со всех сторон — пламя палит это *«Я»*; *«Я»* сжигается, пресуществляясь в страсть роковую; и гибнет; но страсть роковая, единственная, и под многими масками фабул введенная в миф, в миф единственный — *страсть к овладению страстью*; то, чем наше *«Я»* собирается перековать свой астрал, в перепыле становится самым астралом; а то, что стоит

перед «*Я*», как чудовище страсти, в минуту подмены сознания страстью, осознает свое «*Я*» — в первый раз; так стоит пред Настасьей Филипповной (телом астральным) — «*Я*», Мышкин, являясь в минуту разгула — незванным; и становится от созерцания разгула, в попытке рассеять безумие,— разгулом самим; а разгул, или образ Настасьи Филипповны, в эту минуту, увидевши Мышкина, перерождается; и перед «*Я*», ставшим страстью, страсть, перерождаясь, становится — «*Я*».

Раздвоение «*Я*» в борьбе с тем, что не «*Я*», раздвоение страсти в самой борьбе с миром бесстрастия и бесконечный кадриль, с неожиданным «*changez vos dames*»; изумительная градация образов, вдруг наполняющих «*баню*», в которую замкнуто «*Я*» — вот роман Достоевского, точка *реальности* натурализма его, или фантастика, перед которой фантастика прочая меркнет; лишь изредка видим исход из паучьей действительности: сладким образом Каны, где — *в блеск духовеющих* тел возникает сафирное, синее небо; и голос воскресшего «*Я*» — во плоти: «буди, буди!»

Таков реализм Достоевского; он — в астрализме, в космизме, в вселенности переживаемого содержания сознаний героев его; и он в пророждениях — теперь размышляющей страстности; страстно замыслили мысли себя, и мыслительно как-то теперь застрастили астралы; да, да — страстно мысли и мыслестрастие у Достоевского — новые органы чувств, образующие словно чувство шестое, которого орган есть лотос о двух лепестках в месте лба; Достоевским показано, что получается в жизни обычной, когда шестой орган, не отделенный сознательно от пяти прочих, вмешается в жизнь; получаются в жизни обычной одни кавардаки; он нам показал «кавардак»; мы воскликнули: «Дом сумасшедший». Ответил: «Но это и есть та действительность быта, которую вы просмотрели!» — «Позвольте» — вскричали — «вы бредите». Выглянули тут на жизнь бытовую, где бред не гулял на свободе; и тут лишь увидели: жизнь есть прогулка по бредам. Не «сбредил»-ли жизнь Достоевский: нет «*Я*» добрело до астрала.

При пристальном взгляде на архитектонику фабулы у Достоевского ясно усматривается удивительная пропайка отдельных мотивов ее в общем целого; фабула у Достоев-

ского — тонкое кружево, каждая нить, проплетенная энным количеством нитей, являет ряд петель; все петли слагают отчетливо главный узор, растворенный в детали, но в них не утопленный; множество лиц, образующих видимый лишь кавардак обстановки начала романа и сброшенных лбами в мятущуюся, суетливую кучу сбежавшихся к центру романа случайных людей, при анализе нитей, связавших их где-то кармически в точке центральной, нарочно пока еще скрытой,— в дальнейшем течение романа слагаются в общей концепции друг относительно друга как органы целого; целое, в них проступая, сквозь них, при всей сложности — вычерчено совершенно отчетливо; переливаются в нем органически все составные моменты, и переливаются личности; видим сквозь них всех лишь «ряд волшебных изменений милого лица» одного! Что на первых страницах казалось вполне кавардаком, вполне пирамидой случайностей, кое-как сброшенных в кучу, теперь раскрывается замыслом, как предысчисленным планом строения, промеренным, взвешенным с инженерною точностью и педантизмом; распределение тяжестей всех впечатлений, нагрузка внимания читателя множеством частных деталей показывает не один только гений, но ум наблюдающий, знающий душу читателя, в ней гравирующий точку центрального замысла до появления ее; от того она — точка, поставленная после фразы последней, поставленная в центре кружева переплетенных мотивов; тут замысел целого вдруг — ясен, точен; тут целое — живо глядящий портрет; в нем отдельные темы, отдельные люди даны в предысчисленности сочетаний: a, b, c, d, e даны: «a» в «abcde», в «bacde», «bcade»; и так далее; «b» дано в «bacde», в «bdeca»; и — так далее, далее; каждый бегущий мотив дан во всех модуляциях переплетения со смежными; каждый участник картины показан в расширенности своего сочетания с прочими, дан в расширении «*личности*»; вот уж воистину *все здесь во всех*; по прочтении тома мы видим, что он удивительное инженерное сооружение, в котором нельзя вынуть частности, не сокрушив всего целого; темы, под-темы и под-под-под-темы — центральны; во всех точка центра дана; я не знаю писателя, в ком бы сложение целого было сложнее; не знаю тематики в литературе *бароккистее*; вместе с тем: я не знаю писате-

ля, в ком бы так ясно не выступила б — центральная точка, или как говорили недавно — «*идея*»; «*идеи*» романов даны Достоевским в отчетливых, сжатых и алгебраических формулах; и по прочтении романа он в вас отпечатал тенденцию, лозунг; тенденциозный писатель!

И вместе с тем «*тенденциозность*», дефект у других,— в Достоевском — аффект; и эффект величайшей художественности; нет ее на отдельных страницах романа, но в вас она; вовсе не в нем; от нее воздержался он в тексте, но влил в вашу душу; идея романа дана в модуляциях: в гамме сплошной за нотой нота; они не подобраны,— автором: выросли, точно грибы, из идейной подпочвы; *идея* дана нам в явлениях; и оттого-то «*идея*» конкретнее у Достоевского, чем у всех прочих идейных писателей; здесь она есть *индивидуум* целого: действующее лицо, в отношении к которому сумма участников фабулы — члены вполне гармоничного целого, выглядящего даже... даже простым, монолитным, дорически строгим в своей монолитности; странно: пока вы в страницах романа и в переплетении, в струеньи, в мельчайших петлицах, в зигзагах, в штрихах, в лейтмотивах (в деревьях и лесу не видно), пред вами сплошное барокко! Прочь отошли: в расстоянии трех-пяти дней по прочтении — деревья, кусты, пни и травы ландшафта, сюжета, есть четкая линия леса, легкопроведенная, как бы единым штрихом, вызывающим в вас впечатление штриха Хокусая, умеющего в одном росчерке кисти дать *цельный* ландшафт; не барокко вы видите, а — стиль ампир: монолитное, строгое здание мысли: *тенденцию*; этой *тенденцией* действует в вас Достоевский; он вас тенденцирует, действует волею вашею, перенеся ее в голову, где эта воля становится волею к мысли, вниманию к мысли; внимание вам открывает картины, которых вы в жизни не видели; ныне вы видите их; Достоевский меняет и жизнь в изменении основ отношения к жизни; то именно, что я пытаюсь здесь вскрыть, как *внимание* к *мысли*, есть подлинное сочетание «*воли*» с идеею, данной в душе «*представлением*»; «*внимание*», рост его, есть, как знаем, начало пути проплавления действительности; так что «*мир представления*», данный в сознании душевного «*Я*», просекается «*волей*», введенной в сознание; тезис востока, подслушанный Шопенгауэром на грани

душевной культуры, разъятой в астрал, «*Мир, как воля и представление*», в мощном эффекте на нас Достоевского пресуществляется в нас и становится тезисом: «*Мир как волимое представление*»; можно сказать, что действительность у Достоевского — «*волимое представление*», не данность; и вскрыто отчетливо им, что действительности нет в нам данном сознании, ни в данности «*быта*» явлений обставших; нет, данность явления у Достоевского — Скотопригоньевск (арена романа), или Петроград, нам показанный, как бесконтурный туман — «*кавардак*», «*непонятица*»; данность сознания в максимуме реализма сознательной жизни — чудовищности преступлений абстракции (то мысли Раскольникова, то сознание подростка, или Карамазов Иван); в выявлениях сознание насилует жизнь; в этом смысле оно — «*смердяковит*»; смердит; выявления сознания абстрактного, или действительность, явленная напряжением рассудочной жизни, в явлениях жизни — «*смердяща*»; Иван Карамазов в абстракциях — силища; но в выявлении абстракции он есть Смердяков; Смердяков, возникающий в нем, есть двойник всех абстракций; а шея старухи-процентщицы есть выявление в слякоти маревной силы сознания Раскольникова; в мире мысли нет вовсе действительности; нет ее и в обстании явлений; действительность в соединении химическом двух половинок «*Я*» собственно, волимого «*Само-духа*», где первая половинка, сознание абстрактное «*Я*», органически спаиваясь со второю, с туманом вне нас протекающей и до-сознательной воли, рождают «*Я*» собственно, или действительность мира, заложенную, как «*волимое представление*» в труднейшей работе доселе душевно-абстрактного самосознания, введенного в «*баню*», в астрал, для проплавки астрала; действительность у Достоевского, или реализм — «*нудимый мир*»; он не в «*есть*»; он — в «*да будет*»; «*да будет*» же — медленное расширение сознания, введение в него подсознания и осознание этого подсознания, во-первых, как мира вокруг, во-вторых, как второй природы себя: осознание встречи себя с «*двойником*»; «*двойник*» — страсть моя, обуревание мое, исступление, грозящее сбросить сознание «*Я*» «*вверх пятами*» в развернутую *бездну* астрала; у каждого «*Я*» — свой двойник, Смердяков, паутина, скрывающая дыру бездны; в прорыве ее

(паутины явления) выползет бред, или «*сколупчатое насекомое*» на идиотика; обитавшее, как подсознание «страсти», есть личность, такая ж, как «*Я*»; «*я*» — не «а»; «*я*» — «аb», в сочетании личностей; «*Я*» — индивидуум; но «индивидуум» в осознании душевном под маскою личности; маска античной трагедии, вылепленная когда-то в период сложения абстрактного «*Я*» и срываемая с того «*Я*» *в роке, в гибели, в смерти, в пороге,*— теперь появляется вновь в повороте сознания «*Я*» на другую, свою не открытую сторону; встреча с своим двойником — встреча «а» с своим «b»; «b», являясь пред «а», выявляет всю сумму своей ядовитости: «*хлора*»; но «а», ведь для этого «b» — тоже «*яд*»; рок античной трагедии, в новой трагедии личности, выявленной Достоевским — «*persona*» теперь, совершенно такая же, как и «*persona*» героя; снять «*маску*» с себя (в жизни Греции снятие это всегда означало *погибель* героя) — в себе пережить двойника, превратить свою встречу с ним в пафос работы расплава субстанции «*маски*», «*телесности*», тела астрального; эта «*телесность*» — продукт распадения, греха первородного — фикция в нудимой правде действительности; «*тело*» — дух отстающий, отставший; «*двойник*» мой — когда-то мной сброшенный хвост: хвост змеиный, драконий; «*Я*» собственно есть индивидуум «личностей», шлаков, мной сброшенных в линии перевоплощений моих; мои личности — мною растерянный в линии странствий багаж мой, мой сор; таким «*сором*», который обязан я вымести — окажется мир, обстающий, «*туман*» Петербурга, который вот-вот приподымется; и — Петербурга не будет, не будет Скотопригоньевска, даже России не будет, а будет — «*град новый*», одно, «*все во всех*», будет Церковь, загаданная и поволенная глубочайшим моим представлением, которое — не представление, а устремление, Ницшево «*Wille Zur Macht*», расшифрованное и прочтенное в тайне своей, как работа над «*Я*», над его подсознанием, стремящимся к миру духовному, или к «*самодуху*»; он, он — «*индивидуум*», ширящийся до целого «церкви» вселенской; самосознающее «*Я*» — индивидуум в более ограниченном смысле; он — церковь, живущая в «*Я*», церковь «*Я*» выявлений, «аb», упраздняющая ядовитости «а» своих, «b» своих силою «*соли*»; самосознание «*Я*» завершается точкою пересечения «*Я*»

и Христа; в углублениях и в расширении точки сечения в фигуру растущего круга (сперва как «*Я*» в «*Я*», потом «*Я*», как «*Христос во мне*»; и наконец уж, как «*Я во Христе*», где и «*ты*», вне меня мне загаданный — «*Я во Христе*»; где все «*мы*», все «*они*» — во Христе, чрез Христа, из Христа — суть содержания разомкнутой жизни; начало узнаний — сдвиг «*Я*» в точке «а», или встреча с своим двойником, ликом «b»; сдвиг — катастрофа, кризис, головокружение, способное вызвать полет вверх пятами; уже Достоевский предчувствует где-то, что гибель героя, разбитие маски античной, есть гибель «*персон*», или падение стен, средостений меж личностями индивидуума, сперва данного в «а», лишь в одной модуляции, после же столкнутого с неизбежностью перевоплощения, в этой же жизни — *в другое, в свое*, в нем возникшее вскормленной страстью, являющей вид двойника, или «*persona*», подобный «а» бывшему; в смерти прижизненной в перевоплощениях в ряде личин в данной жизни, в раскрытии слова «*горчичное зерно, еще не умрет, не встанет в бессмертие*» — нудится творческий пафос реализации мифа у Достоевского, перерастая миф древний, трагический; там, где в античной трагедии слепнет или гибнет герой, просветляясь в мир ослепления,— в тенденции фабульной у Достоевского рост точки мига последнего *в новую линию*; знаем мы, что «*Преступление и наказание*» точку последней страницы Раскольникова развернуло *в начале его новой жизни: закаторжной*; знаем: Раскольников в «*баню*» вошел; и мы видели, как он в ней мылся; его Соня, София конкретная, Мудрость, вытягивалась из «*уличной девки*» в мистерии переплавления сознания; сознание Раскольникова осознало раскол свой на «а» и на «b»; «b» — насилие идеи абстрактной — наткнулось на факт, или — «*шею процентщицы*»; сквозь этот «*факт*» преступления вылез преступник,— двойник,— «*Свидригайлов*», или «b»; преступление сказалось болью и скорбью (Порфирий); из боли рождалось терпение, а из терпения высекся опыт: София сознания стала любовью; и видим: сквозь действие тысячегранно развернутой фабулы, сквозь сумму граней,— сплетение их, контрапункт, индивидуум целого, или рождение «Не я, но Христос во мне» Павла в сознании личном; Раскольников, нет не погибнет: конец

в нем — начало; «*дно*» в точке конца есть зигзагообразная молния вверх: предвкушение пути восхождения в Манас; и тоже мы видим в имеющей смысл неоконченности последнего произведения Достоевского; «*Митя*», «*Иван*» — не погибли: их жизнь, пусть она от нас скрыта,— продолжена; и по иному продолжено целое, или «*индивидуум*» «*Я*» — в «*Идиоте*»: сквозь множество мелких штрихов совершенно отчетливо явлено: купчик Рогожин, князь Мышкин — одно; «а», сознание, Мышкин,— имеет свое неосознанное дополнение в «b» (жизнь, Рогожин, весь пыл сладострастия); вне «b» совершенная цельность «*персоны*», ее белизна, ее «*день*» — идиот: Мышкин есть идиот; его «*святость*» есть святость душевности, не прикоснувшейся к миру инстинктов; тот мир в «*идиоте*» — беспамятство и бессознание сидения в Швейцарии, пусто и грустно вперенное в дальний ландшафт, или в Россию, к которой он тянется, чтобы узнать свое «b»; это «b» есть Рогожин, с которым он в поезде столкнут, который в течение первых же суток российской действительности Достоевским описанных на протяжении многих десятков страниц в кавардаке *как будто* случайных вариаций,— становится братом — врагом, двойником, «abter-ego», отныне грозящим убить: страстью Мышкина осознаванием астрала; ведь то, что сознательно переживается миром Рогожина (миром астральным), то есть в «*идиоте*» вполне бессознательный рев эпилептика, или миг падения, припадок; а то, что сознательно в Мышкине блещет, то есть бессознательное тяготение к духу в еще не рожденном рогожинском «*Я*»; осознание минуты припадка для «а», или для Мышкина, или Рогожин, как «b» в где-то волимом «ab» — это «*Рогожин с ножом*»; этот самый *Рогожин с ножом* ведь живет в князе Мышкине как *эпилепсия*; то, куда свято, но тупо глядел «*идиот*» в прежней жизни своей, как «*persona*» швейцарской действительности,— «*ночи Рогожина*», «b» или «*persona*» российской действительности, призывавшая к жизни «*абстрактную святость*»; Рогожин же «*b*» до явления Мышкина («а» своего) — сладострастие, не осознавшее подлинной *сладости* — «*страстия*», тайны томлений, рождающих страсть, не могущую быть утоленной как чувственность; *сладость*, искомая им — сладость *святости* или духовного «*Я*» («*Я*» душев-

ное, переживаемое, как далекий, абстрактный, в Швейцарии где-то живущий «*субъект*» — ненавидит Рогожин); *Настасья Филипповна*, сталкивающая «*персоны*» в одно, есть — себя сознавшее *целое*, переживаемое как два «*Я*», меж которыми соединения — нет: «a» в ней свято, как «a» князя Мышкина; «b» ее — страстно (Рогожин); она выявляет «ab» то, как «a», то как «b»; оттого-то она умирает; над трупом ее, над загаданной тайной «ab» — «a» и «b» проплетаются общей судьбой: пред трупом стал Мышкин Рогожиным; этот последний стал — Мышкин; конец «*Идиота*» — загадка культуры,— загаданный быстрый зигзаг: снизу вверх.

Но «*зигзаг*» дан раскрытым в Алеше и в старце Зосиме; Алеша имеет в себе «*святость*» Мышкина не в идиотской отомкнутости от рогожинской «*жизни*»; в нем «*то*» и «*другое*» уже в их контактности, в химии междуатомной солености; данный расплывчато в «a» или в «*персоне*» Алеша встает «*индивидуумом*», ширясь в людях, как «*всё*» и «*для всех*»; посмотрите: дан Митя, как «a», дана — Грушенька — «c»; дано «b» — Карамазов, Иван; нет, Алеша — не «d» только; он «d» — в модуляциях с a, b, c, то, как «ad» — в излияниях Митеньки, то как «cd» — в устремлении Грушеньки к «*индивидууму*», в ней живущему. В «*abcd*» — мир Алеши; он в нем — «*индивидуум*» «*духа*»; он — в будущем; «*будущее*» в персонально безликом Алеше есть яркость невиданная; в ней Алеша есть «*тип*» современный, единственный в химии тайных слияний с всеми как знак путевой, как рука, указующая на явления восставшего «*Манаса*»; «*Манас*»,— восстание целого, весь индивидуум, уж не как точка в Алеше, а как воплощение *фигуры* духовного мира,— Зосима!

Зосима есть путь всего будущего: переход «*самодуха*» к культуре шестой, или Будхи; от знания Христа в нашем «*Я*» к изживанию «*Я*» — во Христе, вызывающему образ единственный: трапезу братскую с ликом Христа посредине; здесь раскрывается точка тенденции: точки вытянуть в линии новой стези, лапидарно заостренной в лозунге: «*Буди!*»

Что значит такое короткое, вовсе не вскрытое слово, сплетающее сумму фабул в их всех модуляциях? Воистину вскрытие «*буди*» — конкретное и многослойное — сумма томов Достоевского, или в принципе правильное

разрешение всех антиномий столетия: линии будущей умственной жизни от Шопенгауэра, резко дуального («*мир представлений*», «*миг воли*») до Штейнера через градации разных решений дуальности, кризиса, столкнутости «*Я*» с «*астралом*»; здесь, в мудрости «*буди*» — *сознание*, или одна половинка (как мир представлений) и «*воля*», другая половинка, сливаются в образ действительности, как поволенного представления о духе жизни.

Так «*буди*» — вскрывается точкою точек романа романов. Оно здесь — звезда; оно — образ стремлений культуры; оно — ее музыка; Ницшев «*дух музыки*» вскрыт не по Ницше в ней: подлинно вскрыт Достоевским, во времени вышедшим прежде, и прежде еще набросавшим пунктир новой сферы, в которой вращается орбита двух крайних точек ее: между «*вечным возвратом*» и «*сверх-человеком*»; «*кольцо колец*» Ницше — картина астральной вселенной — в огромнейшей сфере писателя — замкнутость «*бани*»; а «*сверхчеловек*» — совершенно реально раскрыт в состоянии предшествующем аллегории «*сверх бытия*»; это «*сверх*» человека лишь в точке «*полудня*» — во всем кольце сумма моментов — не «*сверх-человеческой*» жизни, идущей от слизи и делающейся червем, обезьяной, Рогожиным, Мышкиным,— «*сверх*» человека дано Достоевским, как «под» — человека «*под полья*»; круг Ницше, или «*баня*», в градации тем Достоевского — рвется в спираль или в стадии «*банного действия*» над очищением «*астрала*»; введенный в астрал, человек, даже «*сверхчеловек*» — начинает смердить; еще Ницше заметил, в конце Заратустры обиднейший факт, что от лучших людей — «*дурно пахнет*»; «*смердит*» — отвечает ему Достоевский: Иван Карамазов, в сознании аристократ, в проявлениях собственно жизни — «*смердюк*», как бы он не отмахивался от *смердения*; показано ясно: равнение лучших людей по подполью смердящему надо расширить, чтобы начать правый фланг парадирующего «*смердящего ряда*»,— не «*лучшим*», а первым из лучших,— именно: «*сверхчеловеком*»; и — далее: Ницшево царство детей, или «*сверхчеловеков — младенцев*», омытое чистой лазурью, есть царство присущее всем: все в младенцах восстали в «*уродство*»; показано, что и «*младенец*», в наследственности, до рождения на свет «*просмердел*» в Смердякове — папá; и что

стало быть — «*высмердит*» *фисом* фамилии он — очень скоро; с ужасным бесстрашием вовравшись в царство детей, Достоевский и в детях нам выявил ужас порока (припомните сон Свидригайлова), или Лизу, ребенка с тенденцией кушать варенье пред зрелищем пыток); вся жизнь — Лизавета Смердящая, высмердившая Смердякова в канаве; всех-всех надо в «*баню*», в «*возврат*», к паукам, в склизи плесени: в первую голову — «сверх человека»; он — только прикинулся «*сверх*», облачивших в «*великий полудень*»: в «*полуночи*», в «*под*» — он окажется; «*сверх человеческим*» делом заняться — начать не с «*над*» с «*под*»; Достоевский действительно выявил в мире «*подполье*»; рисует он нам человека «*подполья*» — в «*подполье*»; потом уж в предбаннике «*Мертвого Дома*»; после — в «бане» самой; он — показывает: как из банного быта, из правильного осознания в «бане» себя,— вытекает проблема, взрывающая «круг возвратов» астральных — в спираль расширения, в молнию, в Дух,— или в сверхчеловека (не Ницшева): не в одну высь, но вглубь чтобы высь ощутить, надо знать глубину, ширину, чтоб три точки воистину вытянуть в пересечение линий, чтоб линии эти увидеть во всех плоскостях; точки плоскости, Ницшево «*слишком людское*» развернуто нашим писателем ширями русского быта; глубинная Ницшева точка, «*возврат*» Достоевским дана в пересечении плоского быта; его точка «*глуби*» на плоскости — данность «*под полья*», как «*быта*» *под* бытом; под (неразбор.— чернильное пятно) Лебядкина — быт мертвой слизи «Бобок»; точка «*выси*» на плоскости *шири* и на плоскости *глуби* вытягивает перед нами всю лестницу «*банного*» действия; «*баня*», в которую может быть «*девочек*» водит смердяк Свидригайлов (подпольная баня) и «*баня*» обычная, соединяются в образ единый — ужасный и пошлый, ночной и дневной,— образ бани, как Вечности; Вечность, как «*баня*» — исход омовений — становится третьим сечением — баней высокою, символом крестным, крещением, или «*водною баней*» церковного текста; три «бани» в трех «*банях*» — градация банного действия, или градация перерождения «*Я*» и астрального тела в проблеме пути — изумительная конструкция — схема, по-разному ставимая в предысчисленности «*инженерией*» Достоевского; он — «*инженер*»;

ведь не даром имел он диплом инженера (таков — внешний «*ценз*» его); он — инженер в построении, в предвычислении переутонченных, сложных до ужаса, выдержанных до прекрасности фабул; порою неряшливость, и всегда спешность фразы, кидóк его росчерка при выполнении замысла (он не выписывал текст, а «*пек*» — главами),— уравновешивается железной продуманностью, перечерченностью и пере-проработкой деталей начального плана, в процессе промышливания; он воистину есть «*промыслитель*»; он «*промысел*» героев своих, некий бог в царстве замыслов; и оттого его замыслы, ставшие явью романов, становятся — нет не романами, а рудиментами новых вполне организмов; он — магия, перерождающая нашу жизнь в ее сумме культурных сложений, в нем зачатых, как мир действительный; выдумал где-то Россию, которой ведь — не было; ей сказал: «*Буди*»; и вот — она стала. Твердилось отцами: «Где видано, чтобы в России у нас было то-то и то-то; где, где в нашей жизни Раскольниковы, Свидригайловы, Мышкины и Карамазовы!» Скоро уже — говорили обратное: «Русская жизнь — достоевщина!» Он «*достоевщиной*» сделал Россию: но он «*достоевщину*» мыслил в себе не как ставшую жизнь,— как разрывы спирали из круга; в критическом вскрытии жизни вчера как достоевщины нет «достоевщины»; ведь «*достоевщина*» — абстракция круга, построенного нашим мозгом на ближележащем спиральном звене; «*реализм*» Достоевского в том, что в нем нет никакой твердой «*вещи*»: нет «*res*»; он — динамика самопознания нашего.

Он — не учащий учитель: стремление, нýдимость он!

В нем «*Я*» изживаемо только в стремлении к дальнему; он — выразитель духовности нашей, в нас крепнущей силою страсти, как страсть средь страстей, страсть стремления сделаться осью страстей, чтобы хаос их стал эвритмией вращений планетных, градацией пресуществления красочных светочей жизни в свет — собственно: в жизнь Само-духа, в конкретно-духовную жизнь, в полнокровную; в нем символ искомой духовности, как жизни инстинкта, а не как морали; *он выявил нам, что нормальный инстинкт, исцеленный от круга болезней — духовен*: болезнь его, страсть; сладострастие астрала — лишь маска, приросшая к духу: ее оперировать можно.

Реал Достоевского — «*буди*» его; в «*достоевщине*» — нет Достоевского. Нет и Толстого: в «*Толстом*».

Еще раз «*Толстой*» и еще раз Толстой

По сравнению с Гоголем и с Достоевским Толстой поражает спокойствием; Гоголь дает нам ярчайшую лирику в эпосе; а Достоевский, конечно же, есть драматург — беллетрист; чистый эпос, эпический эпос рисуется в произведениях Толстого; в нем лирики нет и помина; не в точке трагедии нерв объективных полотен Толстого; у Гоголя, у Достоевского с места в карьер — потрясение взволнованность; фоны их образов бурно вздымаются; все, что ни видит испуганный Гоголь, он видит как скос; косит плач, косит хохот; все — встряска, испуг, желание сбежать от картин, им увиденных; у Достоевского, вскормленного и испугом и встряскою Гоголя,— встряска становится бытом, второю натурою.

«*Кризис*» есть быт, новый быт Достоевского.

А у Толстого, вполне некритический быт, исчерпавший себя в углублениях нормальной, ничем не взволнованной жизни, становится «кризисом», «кризисом быта» становятся: жизнь и творения Толстого.

И Гоголь, и Достоевский по-разному врывались в *реализм* из душевной истории; Гоголь, ударясь о тело как об-стену — лбом, исказился, вскричал; отвернулся, пытаясь выкарабкаться из тельного ужаса в мертвую душу; и взявши не то направление (путь вспять), совершенно запутавшись в нем,— слег; и — умер; а — Достоевский — слетел «*вверх пятами*» с вершины истории; личная жизнь — «*вверх пятами*»: блистательное увенчание первого литературного опыта («*Бедные люди*»), кружок Петрашевского, переживание казни, и — каторга; всем изощренным сознанием увидел он прошлое после как свой «*Мертвый дом*»; и куда Гоголь был вогнан обратно в холодную, мертвую душу; в дом мертвый страхом, оттуда слетел Достоевский — сознанием, вывороченным наизнанку; слетел — «*вверх пятами*»; сознание его, отвердевшее в кризисе, в тело ударившись, не ощутило удара; удар ощутило сознанием пробитое тело; сознанием разбил Достоевский телесный состав; «*эпилепсия*» — судорога ответная тела.

В Толстом совершенно здоровое «*Я*» попадает в здо-

ровый астрал из здорово исжитой душевной истории; катастрофизм встречи «*Я*» и астрала есть следствие ариманизации или же люциферизации в изживании душевных пластов, отражающихся в ариманизации, или же люциферизации «*тела*»; в пробеге по зонам душевных культур для рельефности вычерченных ситуаций души, отвлекались сознательно мы от картин эволюции «*тел*» в третьем, пятом, четвертом, периодах нашей истории; но, разумеется,— на протяжении столетий тела изменялись: движение сознания, малейшее, передаваясь ниже лежащим пластом, их меняет, пускай незаметно; мы мыслями точим тела так, как капля за каплею точит в столетиях камни; истории самосознания конечно же — соответствует фабула перерождения тел; все процессы, которых касаемся мы в сфере жизни душевной, должны бы представить мы с необходимой поправкой на тело, на вздрог изменения в теле; ведь сумма всех вздрогов меняет телесный состав: камень точится; но отвлечение мое от тел в эре душевных культур обосновано; в эре душевной, ведь, не сознаем мы отчетливо тел; нам «*телесность*» дана как бы в подпольи душевном, куда не заглядываем, полагая границу меж «*Я*» и меж телом, рисуя с себя лишь по пояс портрет; а все то, что лежит ниже пояса — переживается в ранние стадии 3-ей эпохи,— *наитием*, в поздние — полным незнанием; лишь приближаясь к телу в возвратном движении вниз, появляется снова в сознании *поле* телесных узнаний; оно — бытие, о котором забыли с эпохи Сократа весьма основательно: и потому появление «*сферы*» (тела) пугает:

Есть бытие,— но именем каким
Его назвать: ни сон, оно, ни бденье,
Меж них оно: и в человеке им
С безумием граничит разуменье.
Он в полноте *рассудка* своего,
А между тем, как волны на него,
Одна другой мятежней, своенравней
Видения бегут со всех сторон:
Как будто бы своей отчизны *давней*
Стихийному смятенью отдан он.

Баратынский.

Не называемое бытие есть конкретное, *реалистическое* осознание движений телесных,— не взгляд из души, как из фортки, откуда телесность — ландшафт: то —

картина природы, то — прикосновение поверхности чуждой стихии как чувственности, то — абстракция, данная схемой атомного века.

Принятие телесного мира во внутрь,— нам являет стихию родную и чуждую — одновременно;

Как будто бы своей отчизны давней (дальней)
Стихийному смятенью отдан он.
И уж Пушкин — подслушивает:
Я понять тебя хочу
Темный твой язык учу.

И тревожится Тютчев:

О, страшных песен сих не пой.

Фридрих Ницше впоследствии нам признается: «Тогда заговорило со мною — "*само*"».

Тело вдвинулось в нас, или мы оказались в теле в итоге истории нашей, свершив проточение тел, в результате которого сферы, не пересеченные, пересеклись в третью сферу, которая по уверенью поэта — «*ни сон и ни бденье*»; сознание наше не гаснет в ней; переживается сон наяву: («Он — в полноте сознания своего»); осознание тела в душевных транскрипциях в первом моменте есть яркая вспышка фантастики (или — перекликание с далеким «востоком»); фантастика новая — ярко отлична от мира романтики; там — «*привидения*», или — аллегории мира душевного, а не — реальности; здесь же,— у Гоголя, Гофмана, По («*фантазеров*» истекшего века) — вскрыт корень фантастики, не аллегория; в ней «действительность» внутри тела, в явлениях реалистического символизма, или химии переплетения сознательных актов и темных стихий; символ — слитье сознания с телом; в такой подоснове всегда реализм есть символизм.

Выход самосознания в астрал есть экзамен; движения сознания в период душевной печатями в теле себя; тело — летопись нашей души: протоколы, записанные роковую рукою; прочесть их в душе — невозможно; в минуту, когда мы кармически сходим сознанием в тело,— встает протокол: все, что мы учиняли над телом, всплывает и нам шелестит о «*стихийной отчизне*»; то, что мы прочитаем — наш суд; суд над градацией может быть всех воплощений в душевном периоде; Штейнер указывает на следующие воплощения Микель-Анджело: он — Галилей; и потом — Ломоносов; когда он

вернется, наверное переживет он теперь, что над телом своим он свершил; ведь, как Ломоносов еще он не мог ясно видеть, что видим мы в теле: теперь так, что волны *видений*, которые, выражаясь словами поэта, бегут, смывая нас,— бурно охватят его; это будет отчет о работе трех жизней, увидит он «*бездну*», которую видел небесною (реминисценция Галилеевой жизни), или —

— Открылась бездна, звезд полна:
Звездам числа нет, бездне — дна — по-иному!
Но иногда, мечтой воспламененный
Он видит свет, другим не откровенный —
(Барат<ынский>)

оканчивает Баратынский абзац свой, начавшийся

Есть — бытие: но именем каким
Его назвать

«*Бытие*» же — «*сознание в теле*», прозренье во внутрь организма: портрет во весь рост.

Ариманизация, люциферизация предшествующих воплощений, кривя жизнь души, в результате кривизн — кривит тело астральное, наипластичнейшее, отпечатывающее движения души и меняющее в свою очередь ритмы эфирного тела вплоть до физического. Ариман, Люцифер, кривя душу, кривят и тела, в результате чего — затруднителен в нас переход от истории сферы душевной к телесной; последствия эти подобны склерозу сосудов в телах; выход «*Я*» из души в сферу тела тогда вызывает явления *удара* (разрыв сосудов); чем наша душевность больней, тем страннее в раскрытиях внутренних тело, тем встреча — «*критичнее*»; и тем видения «*со всех сторон*» жутче; «*испуг*» перед телом бежавшего Гоголя, и «*эпилепсия*» у Достоевского — следствия прошлого: или — больные «*тела*»; оговариваюсь: при здоровом физическом теле прихватывать может астральное; это значит: болезнь прошлой жизни еще не впечаталась в ниже лежащее; тело физическое, совершенно больное, пронизано может быть крепким астралом; то значит: в далеких уже воплощениях больное сознание, печатаясь в ниже лежащем, себя пропечатало в теле физическом ныне лишь; после — сознание выздоровело; и — исправило промахи; то исправление теперь напечатало крепкий астрал.

Все, здесь сказанное есть, во-первых, поправка к предшествующему; выявляя душевный период, созна-

тельно мы отвлекались от тела, чтоб не усложнять без нужды нашу тему; во-вторых, это все есть введение к анализу *реалистической* темы в Толстом.

Толстой ярко отличен проявленной нормой сознания; сознание может быть сильным и слабым, заостренным и не заостренным; *сила и слабостъ* сознания не есть показатель здоровья его, *или* болезни; сознание *слабое* может быть и вовсе здоровым и вовсе больным; не о степени, или интенсивности мира сознания идет теперь речь; о *здоровье* его; год рождения Толстого упал на начало столетия; в душевной стихии Толстой и есть то, чем может быть сознание душевно здорового в этот (душевный) период; 15-ый век наделил его выдержанною тенденцией к индивидуальной культуре; и в нем отразился способностью компоновать в сфере искусства: то, что мы изживаем у Гоголя, у Достоевского как музыкальность, динамику, то изживаем в Толстом мы шедеврами композиционных заданий,— великолепнейшею композицией сцен, медальонов (в плафоне сознания); в каждом — дана композиция тел с Микель-анжеловской прорисовкой.

«*Природа*», вошедшая в сферу сознания в 15 веке любовно и пышно,— «*природа*» такая в Толстом; и как да-Винчи, вживаясь в мир раковин, одновременно любуется ими и их изучает,— так сферу природных явлений в себе и вокруг изучает любовно Толстой; Возрождение — век авантюр, путешествий, открытий; Толстой молодой — весь открыт: как бы в ширь неизвестности; в эту эпоху он — все, что угодно в потенции: он — писатель, исследователь континентов; в большой своей жизни он — все: и охотник, и воин, статистик, заведующий столовыми, школьный учитель, потом педагог реформатор, художник, мыслитель и йог; трудно даже сказать, чем бы он оказался в 15 веке,— художником, авантюристом-ли, Лютером-ли? Из пластов самосознания в себя он вобрал только *плюсы*; века же последующие отразились в нем тем, что сознание его, просекая в движении к низу рассудок и им облачась, обладает критической силой суждения; которая пусть не исжита в томах a la'Гегель-Кант; от критической силы рассудка он взял — квинт-эссенцию, *силу суждения мысли о мысли*: она проявляется в нем как инстинкт; знаем мы, как классично четвертый период культуры сказался в Сократе; Сократ — это норма себя развиваю-

щей личности до самосознания; точка души сознающей есть *демон Сократа*; весь *Сократ* — квинт-эссенция «*личности*»; можно сказать, что в Толстом дан Сократ в квинт-эссенции как... «*сократин*»; очень метко «*сократит*» Толстой, то взрывая Тургенева, то посрамляя профессора; там, где Сократ поучал, молодой Толстой слушает молча; суждения Толстого в периоде этом всегда мимоходны; «*броском*» он сократствует; если бы Штейнер не выявил нам, что Толстой есть «Сократ» — в предыдущем периоде — мы все равно бы узнали, отметили бы «*сократин*» — «*сок*» Сократа — в Толстом.

Но Толстой выступает в эпоху пробега сознанием (в обратном порядке) души ощущающей (встреча с астралом в ту пору свершается лишь в единицах, в лазутчиках, выдвинутых аванпостом культуры); душа ощущений — стихия Толстого-художника; здесь он есть роскошь рисовки — нормальной, чувствительной чувственности; он далек от романтики, от «*сантиментов*»; в стихии творений своих выявляет он сферу души ощущений; все сферы душевные уравновешены в нем; он — само исчерпание души; он — ее полнота.

Я бы мог преподробно вскрыть признак яркой нормальности тел у Толстого (астрального тела, эфирного тела, физического); нам духовное знание в руки дает много способов выявить степень здоровья, или степень болезни того или иного из тех, без того чтобы мы в установке такой прибегали бы лично к духовному опыту; так, ведь, не будучи доктором, *Я*, по прочтении учебника, с минимум знаний всегда отличу *дифтерит* от *холеры*; *бронхит* от *свинки*; поэтому, вовсе не будучи спецом, *духовным врачом*, я имею, как антропософ, ряды данных, вполне позволяющих мне ориентироваться в сочетании «*телесностей*» у Льва Толстого; оно в нем нормально, гораздо нормальнее нормы его поколения; можно сказать, что *здоровой душой* приближаясь к здоровому «*телу*» — с нормальным здоровьем коснулся он в «*Я*» рубежа меж душою и телом; и *с минимум личного кризиса* он пережил кризис наш, очень-очень задолго до нас.

Этот *кризис*,— единственный кризис: классичен, нормален он; в нем Лев Толстой совлечение «души» Достоевского переживает — легчайше; переживает его он, как углубление душевного; в нем ощущения *Толстого* совер-

шают как бы *энтелехию* в тело *астральное*; мир ощущений психических в нем — выражение мира телесного; в «*тельной*» импрессии *душетелесное* мало-помалу становится *телодушевным*; душа в нем — душевное «*тело*», в которое входит астральное *тело*; и образы *мира астрального* вовсе не жутки, не «*темны*»; не «*спрутов*» он видит, и не «*насекомое*»,— нет: в жизнь ощущения врастает любовно, бесстрашно, и в нем выявляет — *животное*: «*лошадь*» прорезалась в душу у Вронского; «*лошадь*» — совсем не «*паук*» — здесь астрал; он (астрал) сознанием Вронского вобран; и Вронский — себя сознающая «*лошадь*»; «*собака*» — астральное тело Ростова; в картине охоты в «*Войне и мире*» сознания собачьих людей, Николая Ростова и дядюшки («*Чистое дело — марш*») расширяются до бытия,— но... но...— «именем каким его назвать»; потому что внырнули все-все вдруг в собаку; «*собаками*» скачут за волком; вчитайтесь же в сцену охоты, и вы поразитесь с каким мастерством Лев Толстой переходит от вскрытия сознания охотничьего к описанию бегущей собаки; вот еще дяденька («*Чистое дело марш*») — еще он, еще он, и не он: вовсе пес; все — вот — псы, только псы; это — тело астральное, вскрытое так безболезненно; миг — и кричат над растерзанным волком телá: вы припомните взвизги Наташи Ростовой в той сцене; и — далее, далее: глубже и глубже заходы в стихию «*отчизны*», когда вспоминает Наташа Ростова с Николенькой — «*то, чего не было*»: не было в детстве *арапов*; однако Николенька, как и Наташа, запомнил *арапов*; «*арапы*» суть действия ритмов телесных и *полусознательных*, после забытых; «*арап*» — точный след жизни ритма, в котором себя пережили Наташа с Николенькой. Весь в своем мощном проходе в тела из души намечает Толстой с точки зрения духовного знания точный подход к указаниям, как проходить: в изменении *образов воспоминания*, в работе над *памятью*.

В каждом отдельном сознании, в росте его из пучин, в раннем детстве имеем ракурс повторений ритмических давних периодов жизни сознания; доисторическая культура, которую мы называем культурою Индии, переживается в ритмах эфирного тела ребенка, как бы реминисценцией; в странных снах, в ощущениях даже, себя изживает наш первый культурный период до этого вре-

мени; в дырах и безднах, или — катастрофах, в гибели материков Атлантиды живут дети ночью (и то отражается в бредах); культурой внимания могли бы все это припомнить*; потом пробегаем в ракурсе мы переживания культуры астрального тела (персидской), второй; и т. д.; лет к 18-ти только — в сфере души ощущающей мы; романтизм в это время в нас ярок; то — отблеск мифический, некогда юной душевной культуры; то — ранняя Греция; в ней мы — герои, и жизнь открывается полем для подвигов; в эру вхождения «*Я*» из душевных пластов в мир телесный, нормальней всего этот выход из сферы души совершать напряжением внимания и изменением образов памяти; некоторые медитации — суть упражнения в веденье событий в *обратном порядке.*

Обратный порядок, жизнь памяти, память о прошлом, не внешняя память, *а память о памяти,*— фон, подстилающий все восприятия души ощущающей в образах, данных Толстым; в описание того, как сливается Вронский с любимою лошадью (скачка из «Анны Карениной»),— Вронский уже есть кентавр: «*душетело*», или «*телодуша*»; то же третье, чем *тело* с *душою* сливается, что порождает «*кентавров*» *толстовского творчества* (или человеко животных) есть «*Я*», вне-телесное и внедушевное, выделившееся из сферы душевной, еще не вошедшей в телесную сферу: Толстой, заработав одной стороною в душе, а другою просунувшись в тело, рождает чудесных кентавров, в которых животная часть,— человечится: «*Зверь ее мудрый*»; гласит нам Ерошка: «*Зверь — знает*» у Гоголя звери — не «*знают*»; у Гоголя — в месте зверином: сам черт; у Толстого же — добрая, кроткая лошадь, которой сломал человек позвоночник; глазами, наполненными слезами — косится она на убийцу; и это — астральное тело: оно — человечно в «*кентавре*»; зато оживотнена часть человечья; Иван Ильич, деятель земский, кричит: «У-у-у»; Анатоль же, пленитель сердец, над ногою своей заливается: «Оо...».

Вронский, Анна Каренина, Пьер, Анатоль в разрисовке Толстого — «*кентавры*», слияния, символы — точки прохода сознания в астрал и астрала в сознания; под легкой

* — В моем «Котике Летаеве» я старался дать субъекцию припоминаний подобного рода.

фатою культуры души у Толстого — слияния; и жесты телесные в них — промудренные; «*губка*» Болконской — сознание; душевные жесты — животны; животен в сознании Анны Карениной страшный итог ее жизни, или тело, в котором копается злой «*мужиченка*»; копание в теле («Il faut le petrir») — есть духовнейший образ: но дан он, как символ; в *кровавости* тела толстовского — «*дух*»; а в бесплодностях жизни духовной у Анны Карениной,— лишь копошение тельное; тело и душа всюду слиты Толстым,— в третьем: в духе, в здоровье сознания, взявшего в руки свой кризис. Где навстречу чиновнику Гоголя бежит нос (или — двойник), где Рогожин с ножом стережет князя Мышкина, там — у Толстого — добрейший Кентавр: человекоживотное; тело душа — душе тело представлено формою быта обычного; маскою «*натурализма*» закрыл Лев Толстой свой мифический мир, где движения души суть «*кентавры*»; движения тела «*кентавры*»; где Пьер в представлении Наташи есть «*синий квадрат*»*; и запахи жженой пробки на губке подставлены под поцелуй Николая Ростова; дан запах телесный, а мы изживаем мир радости, светов и святок, надежду; и — будущее; мы не видим сперва всей *фантастики* в переплетении моментов толстовского «*натурализма*», где «*жженою пробкой прочерченный усик*» являет «*натуру*» молоденькой барышни, а *темно-синий квадрат* есть решающий миг, изменяющий судьбу Наташи Ростовой.

Толстой есть фантастика, или астрал; *бытие*, про которое хочет сказать Баратынский: «Но именем каким его назвать». В описании рисует Толстой нам как будто знакомый свой быт; при ближайшем разглядывании понимаешь: везде —

«Мечтой воспламененный
Он видит свет, другим не откровенный».

Вполне «*откровение*» «*быта*» — потом, когда выяснится: этот «*быт*», им исчерпанный, им отраженный,— не «*быт*»: кризис быта, катастрофа; так осознав себя в кризисе быта, из быта он выйдет: вполне, до конца, как никто.

Да, нормальность душевнотелесная и обусловила в жизни Толстого нормальность несения точки вполне не-

* — (кристалл — pierre — камень).

нормальной,— той точки, явление которой в сознании Тютчева, Гоголя и Достоевского — вскрики; из точки рисует Толстой нам кентавров, или спаянных противоборств,— что страшнее? Но в Толстом «*что страшнее*» свершается так, что кругом восклицают:

— «Нет, что натуральнее?»

Скажем мы — что натуральнее «*синих квадратов*» по имени «*Пьеры*», и что натуральнее «*пи́ти-пити́— ити-ти́*», сочетания слов, при посредстве которого нам ясно неясное бреда Андрея! Свой «*бред*» он умеет нам так поднести, что его принимаем вполне, полагая: мы приняли «*натурализм*»; но «*натура*» — бродить начинает: в ней кризис: уже!

Переход «*Я*» сознания в тело астральное лишь при поверхностном взятии — вполне бестревожно, как летнее небо; при взгляде на небо такое, оно нам, как ласка; и мы забываем, что «*бездна*» тут глянула (не отвертимся!); при долгом разгляде небес — «*ласка*» — и глубже, и глубже, и глубже,— чернее, чернее, черней проступает сквозь ласку глубокая падина оледенением — нечеловеческим: ах,— куда нам от неба бежать; повисает оно — отовсюду; легчающий слой, разрежаемый в нас незаметно,— душа ощущений Толстого, или «*быт*» зарисованный; прием (быт) — и значит, что приняли то, что являлось в Толстом утончением стремительным всех оболочек душевности, до — пустоты: пасти неба; до полного — «*нуль*»: до астрального тела; приняв оболочку Толстого, приняв его «*быт*», поднесенный с такою душевною, легкою лаской, приняли: все остальное: «пити-пи'ти»; приняли «*синий квадрат*»; и — странный «*волчок*» закрутившийся около пылью покрытых сапог созерцающего Андрея на поле, отчетливо видимом, великолепно срисованном (по полю — помните — только сейчас еще бегал тот пес, на которого в грустной тревоге косились солдаты); мы знаем «*волчок*», это — бомба: вот-вот! И — не верим, что «*это*» случится; ведь в «*быте*» Андрея Болконского все — объяснимо так, благополучно так, просто так, прежде кончалось; и — «*вот*» ...А когда поднимали Андрея с разорванным телом, увидел на небе — *то* небо, другое, которое видеть не хочется; и — за тем *небом*, за *бездной астрала*, еще что-то, что углублялось в чтении *Евангелия от Иоанна; увидел — мир духа*.

Когда он увидел, то в *«быт»* не вернулся: вы помните сон его, как там за дверью *«стояло, ломилось оно»*; и проснувшись,— он знал: *это — смерть*.

Так в Толстом, еще в первом периоде — все препонятно, преласково; но в истончениях ласки под *«бытом»*, которого (быта) нет, лишь — *«волчок»*, лишь астрал; и когда мы поймем, что — *«быт»* треснул на нас, что возврат наш в *«душевность»* отрезан, Толстой своей строгой рукою показывает на то самое, что за дверями *стоит и уже ломится* (смерть наша в теле); другой (рукой) — подает нам Евангелие.

Достоевский и Гоголь кричат издали: *«Кризис!»* И если боитесь, то не — подходите: больные писатели! Все ж это знают! Их *«кризисы»* разве одеты в уют, в комфортабельность быта *«душевного»*, *«барского»*, в пышность здоровья? Когда вы идете в миры Достоевского, вооружайтесь вы. А Толстому мы все — отдаемся, здоровье его выпивая до дна; но на *«дне»* всегда — обморок; в кубке же *«яд»*; или, лучше сказать, хлороформ; выпив душу романов,— в забвении мы; он же нас полагает на стол; и без спросу свершает одну из своих операций; проснулся,— а оператор показывает не на ногу отрезанную,— на отрезанный быт *«исторический»*.

Как Анатолий, рыдаете вы — О-оо-оо!— над отрезанной частью того, что вам только виделось лучшим в вас.

— «Этого нет»,— заявляет Толстой.

В Льве Толстом безболезненный кризис сознания; но тем он — разительней, тем коренней; в нем то именно, что *ненормально вполне* в Достоевском,— нормально вполне — в ненормальности строгих итогов; в Толстом, или с Толстым начинаем мы *«кризис»* под формой «отсутствия кризиса», так сказать, ранее мига критического: начинаем его не на грани души ощущений с астралом: *в душе ощущений*, которая в мире Толстого уже не душа ощущений, а — *тело астральное*, так сказать, им контрабандой введенное: вводит его он, как Пьера, а Пьера то — нет: *«Темно-синий квадрат»*, или — вырез в сквозной голубой занавеске — астрала.

Толстому мы все предаемся, а он — предает нас судьбе, потому что во всех ощущениях душевной телесности, ясных, простых,— незаметнейше выграно,— неуловимое, зыбкое предощущение-ль, воспоминание-ль?

То оно — «*память о памяти*», образ которой утерян; а то — предощущение «*пока*», введенное так, что его мы глотаем сперва безо всякого соображения, что мы восприятие вводим в себя,— из которого в будущем в нас разовьется, или в нас разорвется — катастрофа.

Вы посмотрите: момент появления Вронского перед Карениной (сцена в вагоне) — момент появления образа смерти Карениной: под паровозом; звук смерти — стук «*тень-терень*» — стук молоточка железного по колесу: мужичек пробежал под вагонами; образ едва западает; в взвивах метели так молодо, ярко поет всепобедная страсть; молоток мужиченки — опять появляется: в сне; лишь тогда понимаем, что символы рока кругом обступили; «*быт*» рвется, но если угодно, он рвется до звука «*терень*»; не когда уезжает обратно Каренина, рок ей показан,— когда приезжает в Москву и встречается с Вронским впервые: тогда уже тащут кого-то: задавленный поездом!

В миге явления Анны пред нами звучит миг последний, который сознáется — после; он — дан; в первом, легком, пленительном образе «быта» Толстого, возникшем пред нами,— уж призвук «терень»: молоточек судьбы.

Или — *память о памяти*: то, что нам так убедительно, что так понятно в Толстом, что в другом показалось бы бредом (как «*синий квадрат*» вместо Пьера), есть магия воспоминаний доисторической жизни, в нас вписанной; именно: чтенье движений сознания, ритмов и мин вместо слов объяснительных: «*губка*» княгини Болконской — о ней два словечка Толстого — страницы, тома ненаписанных истин; не надо: все ясно; откуда-с?— позволю спросить.— На вопрос — не ответите: он — безответен; а то, что *яснйт*, несказуемое — апелляция к памяти; к древней: к культуре *астрального тела*, где «*губки*» и «*ушки*»,— то, что потом только стало душевным движением сознания; во всех жестах «*быта*» Толстого — быт до-исторический, где понимание — память о памяти, образ который угас, в нас оставив лишь след, что он некогда, в тысячелетиях, быть может,— однажды увиделся; и такой образ — «*арап*»; Николай и Наташа такого «*арапа*» видели в гостиной: «Ты помнишь?» — «Конечно же». «*Папа*» и «*мама*» и прочие все утвержда-

ли, что не было вовсе «*арапа*»; и — не было в плане физическом; в теле астральном, движения которого передавались ребенком, он «*был*».

Оттого и Наташа Ростова (Толстой говорит из нее) резюмирует *тайну* толстовского быта, подкладку ее: «*Если все вспоминать, вспоминать, то довспоминаешься до того, что случалось прежде рождения*»*. Прежде рождения в физический мир, проходим мы миром астральным; и он подстилает нам все, что стоит перед нами, как быт: он — быт «быта» Толстого; и прежде душевной культуры истории, переживалась культура астрального тела; и эта культура в культуре толстовского творчества — всюду присутствует: *памятью памяти*.

У Достоевского вскрытие жизни душевной являет в ней точки сознания, в которых сознание «*Я*» проявляется с мудростью прямо-таки инстинктивной; инстинкт в жизни «*Я*», страстность жизни сознания, есть лишь эмблема невскрытой, конкретной духовности, или продукт растворения астрала и «*Я*» в то, что есть уж не «*Я*» в прежнем смысле; не есть и астрал в прежнем смысле, а — Манас. Подобно тому у Толстого раскрытие тела в душевных его выявлениях являет в нем точки, в которых движения тела показаны так, будто эти движения — сознательность; мудрость инстинкта являет Толстой; воплощается «*Я*» в жизнь инстинкта, продуктом раствора сознания в астрале рождая то именно, что — не астрал, не сознание в прежнем значение, а — Манас, опять-таки. Эти явления мудрости в теле, инстинкта в сознании — первые проблески новых путей, как итоги работы над миром страстей, выводящей пути нашей жизни, с их «*бытом*», из сферы телесной, из сферы душевной; в этом движение, естественном в духе, весь кризис, и все проявления неестественности в нашей жизни, подсмотренные Львом Толстым; в этом быт перманентного кризиса у Достоевского.

Но у Толстого наш кризис — нормальный итог из всего, им показанного; революция жизни в Толстом не в ударе — *лбом — в стену* — как в Гоголе, не «*вверх пятами*» в подполье, как у Достоевского; кризис Толстого в хозяйственном, медленном приготовлении жизни в

* — Передаю своими словами, за неимением текста.

себе: к ликвидации жизни исчерпанной; нет, не сжигает Толстой своих «*бытов*», а ждет «*вызревания*» быта: ждет,— быт упадет, как созревшее яблоко; в кризис он входит, вводя за собою все таланты, итоги работы душевной: рассудка и чувства; он, зная «*телесным нутром*» транспарантность «*телес*», подстилаемых бездною духа, вполне изживает и чувством своим этот факт, сознает и рассудком — откуда, что, как; тут-то — корень и кажущейся «*рациональности*» мер, им предложенных, или «*рассудочность*» непонимаемого Толстого-учителя (будто бы выдумал из головы он «*толстовство*»); «*толстовство*» учителя впаяно в первые вздроги художника, прочно — сидит оно в них; принимая художника, вынуждены принимать и последствие: кризис «*быта*», в который вцепились недавно, который-таки, вопреки всем «*вцеплениям*» блистательно лопнул; нет,— гипертрофия «*рассудочности*» в поучениях Толстого — есть наша *самозащита, или инстинкт противления в нас.*

Есть «*конечно*» в Толстом и «*рассудочность*», непретворенность и нерасплавленность в горне душевных частей; есть куски от «*души ощущающей*» — «*барин*», «*помещик*» и «*эпикуреец*»; но первый на них указует он сам; и первый же он протестует: «Да я — не учитель»; так миф об «*учителе*» — вырос из факта: желания Толстого, чтоб мы научили его; жил в «*быту*», проник в корень его, нами выславлен за выявление «*быта*»,— и вот, в проницании быта запутался; и что же он — сделал: пришел к нам,— спросить: как же жить? Вспомним, как Лев Николаевич, «*наш*»,— «*наш*» москвич из Хамовников, хаживал к профессорам, богословам, философам — жизни учиться и спрашивать; нет, неужели же в миги, когда приходил он к «*критичности*» жизни душевной, наполненной не содержанием, а «*либеральными*» фразами,— в миги, когда он хотел с жизнью кончить,— ходил к нам «*учитель*» — назойливый и бестолковый, «*рассудочник*»? Мы же прогоняли его,— невниманием к сути вопросов, им поднятых; в дружеской, почти семейно-московской, семейно-профессорской «пре» (спорах) — в нас вставал лишь «*несносный учитель*», которого выдумали и которым отставились мы от Толстого, блестяще непонятого, позабытого под монументом, построенным — от «*сих пор — до сих пор*»,— в пику несноснейшему

10. Зак. 5156.

приставале: рассудочнику; либеральный профессор, поклонник «*художника*», не разглядевший в художнике «*синих квадратов*», реальных невнятиц, Толстому на дверь указал, когда этот Толстой вдруг — осмелился не согласиться; ученый, которому было показано, что, говоря откровенно, возможно построить нам столько наук, сколько радиусов проводимо от центра к окружности, и что, поэтому, в круге науки действительной — *знать*, каких знаний нам в первую очередь следует *волить*, чтоб мы не разъехались в «*хаос*» научности,— этот ученый, опять лишь на дверь указал; а епископ, в конкретном вопросе о том, как случилось, что в «*быте*» церковном господствует не христианство,— епископ отделался грубым проклятием; словом: где не был Толстой, ища выхода в кризисе «*быта*» (который опять-таки приняли мы в наших громких хвалениях художнику)? Бросив на все это взгляд, поражаешься ярким порывам Толстого,— учиться всему, что ни есть (совсем зáново); и этот вот жест,— жест правдивости, вытекшей из органичности почвы вопросов, «*критических*»,— мы и не вынесли; чтоб отвязаться скорей от Толстого, желающего научиться вторично всему (научить же его не могли мы, повиснув на нем,— на «учителе»),— мы поскорее состряпали — ложь об «*учителе*»: в карикатуру. Толстой стал учиться... у пахаря, у мужика, у сапожника: Боже мой,— сколько годов говорилось с ужимочкой, как он тачал сапоги в назидание нам!

Состряпавши миф, успокоились: создан «*предлог*», чтоб — «*видеть*» (и все же — все ухнули!)

Отличие Толстого от «*буди*», в котором заóстрен вопрос о путях Достоевским,— существенно: молния, зигзаг, эпилепсия, мистика мига, прозор; да, прекрасно: а после? Лишь — бóльшая тема; и таков Достоевский; ну да,— Апокалипсис будет; на нас просияют тела; но, пока-то,— «*пока*»...; разговорчик такой Достоевским ведется в трактирчике, под гром «*машины*»; такой разговор*чик* (на «*чик*» напираю), есть — «*чик*»; один — миг; после — следует жизнь; и читатель бежит в Департамент; спешит Достоевский в редакцию, где тоже «*чик*» (Апокалипсис — где?); дома — рукопись: или роман с «*Апокалипсисом*». Он — выходит: пикантна начинка: сюжет разговорчика где-нибудь — там в ресторан-*чике*. Для Толсто-

го же с мига, когда «Апокалипсис» вдвинется в тему беседы (хотя б в ресторан-*чике*) — нет возвращения в редакцию, времени нет для романа; роман, если гибель культуры нависла,— только «*чик*». Не теряя минуты — всем взяться за дело: «*постройки ковчега*»; представьте себе: древний Ной со дня на день решился б откладывать дело с ковчегом, довольствуясь — «*чиками*»; в день бы потопа что было? В разрезе Толстого, с момента вступления «*кризиса*» в поле сознания, прочее — нуль: и Толстой оставляет перо, обегает знакомых: «Не правда ли? Может быть я ошибаюсь?»

Его — выставляют: за дверь.

Он, тогда один — начинает «*ковчег*»; застающим его за занятием этим, вполне признается, что — строит; на реплику,— «одно дело слова, а другое — дела», он как бы отвечает: «Коль беседы, романы и проповеди о крушении культуры — "слова", то такие беседы, романы и проповеди без реальнейшей деятельности — просто подлы!»

В Толстом сфера кризисов литературных, общественных, религиозных, или сфера деяний Толстого — художника, Гоголя и Достоевского,— сфера пустейших «*чириков*»; и в этом значении «*зигзаг*» Достоевского, «*молния*» прогноза — *чирик*: спичка вспыхнула в тьме, и — погасла; сгустилась от этого тьма; и громчей ресторанный «*канкан*»; и — громче «*канкан*» публицистики.

Что ж остается?

Поволенный выход,— зигзаг молнии — сделать мостом; его выковать снизу наверх: из ступеней; или «*молния*»: «*мистика*», лишь приведение; или ж она,— на мгновение вспыхнувший контур горы перед нами, в охвате сознания, угашенном тотчас; коль молния — путь, и коль гора не видна во все миги сознания, то надо *начать — с укрепления сознания в месте темнейшем*, откуда был вспых (из «*астрала*»),— сознание сделать светящим; тогда мы увидим и *гору*; увидим, что собственно нас от нее отделяет; и стало быть: дело не в молнии, даже пока не в горе, не в пути отысканий рельефа подножья,— в трезвой и нудной для многих прочистке *сознания* как фонаря освещающего, и в разборе частей фонаря, не желающего освещать в обстановке астрального мрака; такими частями являются в нас — *жестяная*, фонарная форма, или наш организм, и в нем «*Я*», зажигаемый свет

фитиля, или рассудок, фитиль, в свечку впаянный, мыслью невидный, или — чувства, душевности: тело свечи, расплавимое и вызывающее факт свечения тем, что дает материал для горения,— страсти, астральное тело; вопрос ресторанный, мистический «*чик*», превращается тут же в *скучнейшее, трезвое* и кропотливейшее *самосознание*; до этого мига готов был обедавший вместе с Толстым адвокат, литератор, на — «*чик*» разговора, готов был рассудочно переливать из пустого в порожнее тему о *кризисе*, даже готов был (особенно, если он выпил) *на молнию Духа, на мистику, на Апокалипсис;* быстро толстовски «*прозреть*»; и — скорее бежать по делам; но увидев, что дело — не шуточное, что свидание с дамой; дела адвокатские с того «*мига*» отваливаются, что на столик является вместо шампанского просто захватанный, неинтересный «*фонарь*», и при этом «*фонарь головы адвокатской*» — спешит адвокат поскорее бежать от Толстого, хотя бы к соседнему столику, где Достоевский показывает — «*на мгновение только*» — духовную молнию.

«*Миф*» о рассудочности Льва Толстого отныне естественно переплетается с мифом о том, что он спятил с ума; это «*миф*» — адвоката московского, деятеля, либерала («*кадéта*» — впоследствии); «*сухость, рассудочность*» — факт появления дела за словом, за молниею — фонаря; а припевы: «*спятил с ума*» — заявление Толстого, что грязный фонарь: «*голова*» адвокатская: «*фонарь*» не прочистить, не будет светить он; а если бежать от него,— убежишь безголовым.

Действительно,— парадоксально казалось в веке истекшем, когда Толстой заверял, что наука наук, обусловливающая нам всю целостность знания,— духовна; здесь что оскорбляло: *духовное — знаемо*; это — наука. На «мистику», «веру»,— на все, что угодно пошли бы мы; и всем, чем угодно Толстого бы мы оправдали; но факт утверждения *духовной науки*, но зов — разработать *науку такую в себе*,— нас взорвал.

И Толстомý ответили мы клеветой: искажением основ его знания. Если бы мы удосужились раз навсегда разглядеть подоснову учения Толстого, то нас поразил бы загадочный факт: где учение? Его не было; встретили б нас здесь притом лишь попытки отдельные выразить *опыт* искания базы духовного знания; в поисках базы

читает он все, извлекая из мистиков, йогов, философов, экономистов моменты реальные, в них отвергая всю сферу «*как будто*»; «как будто бы» объяснено, а в действительности,— лишь туман» — говорит нам Толстой, указуя на факты культуры: на книги, на произведения искусства, на деятельность наших обществ, установлений, правительств; и мы понимаем, что — прав где-то он; и тогда возражаем ему, что легко предаваться абстрактно-рассудочной критике нашей действительности,— трудней строить; и чувствуем, что возражение это,— не в счет, что Толстой его знает; и если он все ж поступает так именно, как поступает он — есть у него основание для этого; и основание — «*опыт*», тот самый хотя бы, который создал его вещим в искусстве,— тот именно опыт: куда ж он канул в Толстом, или, лучше сказать, куда спрятал Толстой опыт свой, «*перестав быть писателем*»; это — вопрос об учении: где, где оно,— это учение,— в чем?

И наталкиваемся на явление, которое так нас подводит в искусстве Толстого, где с виду все ясно и просто — душевно, пленительно,— до... вдруг разверзшейся бездны, засасывающей: «Уу-уу-уу — не хочуу-уу» — начинает выревывать изображенный им деятель, Иван Ильич (мы ведь все — его братья): «Не хочу я проваливаться в этот темный, глубокий ужасный мешок». Но в минуте последней провала в мешок, ощущает Иван Ильич: дальше — «*пойдет*»: легче, легче; где виделась «*бездна*» — там свет зажигается: свет не дневной, бытовой,— свет *иной*, или — внутренний. То же с «*учением*»: казалось — все понятно; все так рассудочно, так рационально, так скучно, до...— что это? Мы натолкнулись в Толстом на факт «*слез*»: он, оказывается, ему одному постижимыми фактами «*опыта*» так разволнован, что плачет; имеет он Голос, который в себе называет «*Хозяином*»; более: рекомендует систему раздумий, систему практических сосредоточений, чтобы заглушать в себе жизнь восприятий не ради «*аскезы*», не ради «*ничто*», а для неких явлений конкретных; явления эти есть жизнь, а не только бурчание сварливого старца,— об этом свидетельствует умиление Толстого, и дар его слез; этот «*дар*» — «*дар любви*», неожиданный в нудном сократике; он — указует на стороны «старчества» в этом рассудочном старце;

учение Толстого при четком подходе к «*учению*» становится «*фактом*» закрытых сторон его мудрости, а не учением рассудка, как «*быт*» ощущений душевных в художнике в более пристальном взгляде становится бездной, в которую втянуты мы («Не хоч-ууу!»). Даже более, свет в миг последний, в минуту предсмертную, потусторонний, представший пред князем Андреем Болконским, Иван Ильичем, или хозяином, отогревающим тело работника — именно это «учение»; «*что-то*» зарыто в нем; что — нам не видно: «*учение*» ль оно?

И Толстой отвергает, что — *опыт*; то самое, что поразило нас некогда в странном решении Толстого заняться починкой *сознания*; «*попытка абстрактная*» — в жизни Толстого от 80-го года до 1910-го в тридцатилетьи закрытой *работы* сказалась — *опытом*, «*мистикою*», на которую были согласны иные из нас, но которой де не было в «*рационализме*».

Мы анализируя все, что разбросано им, как признание об *опыте* этом в статьях, в «*Дневнике*», в изумительной *Книге о жизни* — имели картину его, систематику, или sui generis йогу, которую он предлагает *себе самому*: с нами делится лишь он, поскольку желаем мы *опыта*, но не навязывает*; указания Толстого составлены на основании фактов, конкретнейших, им пережитых и в свидетельствах то же переживших людей: ряды ссылок на Будду, Лаодзы, Конфуция; словом — «*восток*» выплывает; «*восток*», так сказать, в проработку идет: он в Толстом изживается за-ново: в наших условиях; все же учение — сказ, как сознанием нашим, вот этим, рассудочным, чувством, вот этим, душевным,— найти верный базис *духовного знания*.

То, что мы можем прочесть у Толстого на этом пути — «*предваренья пути*» — есть рассказ, как нам сдвинуться с «*чика*», как миг ресторанной беседы продолжить в действительной чинке испорченного «*фонаря*», сознавания абстрактного; жаль, что сбежал «*адвокат*» в свое время: остался без «*опыта*» он в миг ответственный кризиса «*всех и во всем*», пережитого нами; Толстой, над которым смеялись мы, «*кризис*» предвидел: он нам гово-

* — В моем очерке «Толстой и кризис культуры» я пытаюсь вскрыть некоторые существенные черты этой йоги.

рил: «Пожар вспыхнет». И — вспыхнул; и будет еще ряд нечаемых «*вспыхов*»; и снова окажемся мы, как уже оказались однажды, банкротами; надо оставить политику «вспыхов», систему «*авосей*» и мистику ждания молний «*с востока на запад*»; ведь сказано в притче евангельской: «Надо светильник готовить. А то не увидим прихода к себе Жениха; и приход Жениха, без светильни готовой, нам будет лишь скрежетом.»

Первый момент в пути *опыта* приготовления сознания к *опыту собственно* есть по Толстому «*момент*» разговора о «*первом моменте*» продлить, воплощая его; и начать воплощение хоть в *ресторан-чике*; этот «момент» есть *момент* тишины и молчания: момент отвлечения себя от всех гамов сторонних, и сосредоточения в пункте: момент концентрации; «*внутренняя тишина*» — вот с чего начинаются подступы к опытной жизни; в ней сходятся все: старец, йог, просто жизненно мудрый, и даже мы с вами (хотя бы в признании необходимости уединяться в работе); Толстой развивает учение об этом моменте отхода от гама базарного как о приеме, увидеть среди жизней нам данных, жизнь собственно (то, чего хочет в нас «*Я*»); и «*учение*» это им названо *непротивление*; *непротивление* — фактическое *противление*; как совершается в нас переход от «*фиктивной*» пассивности к очень «фактической» «*очень активности*» — им нарисовано детально и тщательно в книге «*О жизни*», в его «*Дневнике*», в ряде писем; но мы не увидели яркой фактичности всех указаний Толстого: «*фиктивность*» активности нашей, или гам ресторанчика, «*чик*», помешал в свое время все это увидеть.

Рассказ Шопенгауэра — Ницше, и далее выявленность «*теософий*» различного рода в истекшем столетии есть, так сказать, постановка вопроса Толстого на сцене культуры: и это — рассказы о том, как Иван Ильич, «*Я*», представление, гибнет в пучине, крича «не хочу-у-у», как пучина оказывается «*само*» — волей к новой активности, как из активности этой рождается наша работа над миром страстей; ведь вопрос вне Толстого давно инсценирован многими актами драмы, которой участники все, и которой отдельные буквы — творения Вагнера, Ибсена, Ницше, Владимира Соловьева, Толстого-художника, Гоголя и Достоевского; в этом вопросе согласны все

древние йоги; и этот вопрос — основание и теософии, и той духовной науки, которую выявил Штейнер.

Из культа «*покоя*» в сознании, к которому нас призывает Толстой, вытекает и первое правило всякой духовной науки (в нем снова,— пока еще сходятся все) — непредвзятость во взгляде на мир: взгляд по новому; и — рост *внимания* к фактам, слагающим ткань реализма, хотя бы к — «*арапам*» Николеньки, к «смерти» Болконского, к «*синим квадратам*», которыми подостлана жизнь восприятий обычных, которые тот же Толстой вскрыл когда-то; отсюда же рост *удивления, благоговения* к образу мира, который доселе был подан в тусклейшем стекле; здесь, в вопросе о «*стеклах*», опять-таки сходятся: Павел-апостол, Толстой, Штейнер, Безант, святой Серафим, Патанджали и Вивекананда; стекло «*фонаря*» — протереть; протереть, а не броситься тотчас к соседнему столику, как поступил «*адвокат*» мой; он, этот негодник,— повсюду слоняется: он — адвокат пыли жизненной, насморков пыльных, называя бациллы и пыль — гущей жизни, а заболевание, или *инфлуэнцу* — здоровым «*влиянием*»: на основании этом *влияет* в себя он... бациллочки..

Рост тишины, непредвзятости, рост удивления пред изменением рельефа во всем — уже есть восприятие глуби в синявенькой завеси зрения, которую именовали мы небом,— влекущее к переоценке всего; это в правиле «*опыта*» носит название: «*контроля*», все то, что дает, как учение Толстой, есть рассказ о его *медитации* в сфере «*контроля*»; *в контроле* — проплав сознавания: перерождение в нас сил, направляющих мысль; мысль живая, которую мы называем рассудочной лишь потому, что она оказалась приклеенной к мертвой перчатке души рассуждающей (в нас — не в Толстом), вынимается в опыте этом из мертвой перчатки (об этом опять-таки йоги гласят, и гласит опыт старчества, деланием *умным* его называя); в таком упражнении мысли вливаются музыкой, или *духом музыки*, в чувство, или в сердце; и в этом влиянии перерождается в нас восприятие самое; чувственное *восприятие* теперь в нас — *моральное* (дело идет не о *прописи*, не о «*морали*» в кавычках, о — жизни); моральное в нас восприятие — *ток электрический*; это опять-таки знает Толстой; из него прорастает

конкретно активность в нас,— не адвокатская, прежняя, а настоящая воля к творению себя и других чрез себя (потому что творя себя, мы изменяем и ближнего); тут переход органический к новому правилу опыта,— к «*инициативе в поступках*»; и мы — в сфере астрала; творя себя, преобразуя мир страсти в себе, поступаем мы так, как художники: втянуты в дело «*охотою пуще неволи*»; то именно, что адвокатом «*гущ пылевых*», называемых «*гущами жизни*» в наивности кажется *черной аскезою* — здесь; но аскеза, работа *над телом астральным*,— постройка утонченных ритмов защитных — из «*гущ*» — «*кущи праздничной*»; здесь начинаются поиски ритма общественного, где «*a*» личности ищет «*b*» ближнего, дабы из «*a*» и из «*b*» строить кущу — «*ab*»; тут — итог отработки астрала — вполне не зигзаг молниеносный, не мистика — а путь: осознание в личном «*Я*» индивидуала всех «*Я*», заключенных в нем; проблеск духовного «*Я*», или манаса, слышит Толстой уж в себе, называя его в дневнике — то отцом, то хозяином; это и есть то начало, которое мы ненавидим в Толстом: его — Разум; мы думаем — разум — абстрактный; и — пусто клевещем: Толстой, дескать, нудный рассудочник, рационалист; потому-то понять не умеем, как Разум оказывается у Толстого связуемым с миром любви, обусловленным этой любовью; Любовь у Толстого, любовь его к ближним,— нам кажется выдумкой; а между тем — отдаленнейший проблеск ее сквозь толстовскую мудрость,— источник тех слез, того редкого дара, который весьма непонятен в Толстом и которого корни — *страдание* и *жертва*.

Но здесь — умолкаю я; вскрыть, что в течении ряда годин Толстой нес величайшие *жертвы*, нес подвиг страдания молча,— так молча, что мы просмотрели страдания эти — в годах,— вскрыть это в Толстом еще рано.

«*Учение*» Толстого — есть популяризация *йоги, пути*, повествующая, как в работе сознания над миром астрала рождается мудрость, и как из работы дальнейшей над телом эфирным рождается будхи, Любовь: говоря о «*разумной любви*» был он прав до конца: только слово «*разумный*» в конкретном, толстовском значении для нас запечатано было; и слово «*любовь*»: до конкретного переживания, до «*слез*» беспредметных — опять-таки в нас запечатана толстыми «*гущами*»: их адвокат пропове-

довал; он проповедовал вместо «*любви*» — адюльтер; иногда — еще худшее.

Мерзости эти под формой «*любвей*» Лев Толстой отвергал. Я не стану перечить сторонникам (много их!) мною рисуемого «*адвоката*», или как его — словом юриста: он выведен много раз знавшим его превосходно Толстым; это — «*Стива Облонский*» в разрезе бытийственном, «*Кознышев*» — в умственном; тот и другой — в смысле уровня — средние люди вполне: и вполне люди века истекшего, как и Толстой; в этом ранге, как средние, все — «Ильичи» (разумею Иван Ильича); и художник Толстой — показал, как их схватывает *костяная рука неизбежного* рока, как все начинают реветь: «Уууу-уу... Не хочууу...», когда их настигает таинственный хаос в них вздрагивающего тела стихийного: «Питú-питú-ититú...» Все они в странном трепете восклицают — на «*само*»: «Что, что, что?..» И само отвечает словами безумного Ницше: «*Это* знаешь; но — не говоришь».

— «Что я знаю?» мог вскрикнуть тут Кознышев.— «*то*», отвечал бы ему этим «*что*» уже схваченный Левин — «То самое: то, что уж нельзя так...» Но «*Кознышев*», тут превратившись в профессора, мертвым молчанием Левину красноречиво на дверь указал бы, чтоб после, чрез лет пятнадцать, или более лет,— самому понять — «*что*»; и поняв, зареветь — «*Не хочу*», и рукой быть тащимым в мешок, сквозь мешок, чтобы встретиться с князем Андреем Болконским, уже прежде проделавшим путь свой — от «*dedaignement*» к «*raisonnement*», к «*sentiment*», через все — к ипитú — питú — итити: до... Евангелия от Иоанна. И Стива Облонский, возивший несносного Левина в «*чик*» ресторанов и клубов (ему показать «*шлюпиков*» — вы припомните: очаровательно!), «*Стива*» беззлобно простивший свою клевету («Нет, вы знаете, Левин, я вам говорю — не в уме»), этот «*Стива*», показанный в близком его продолжении, в сыне быть может,— Нехлюдов.

«*Все, все будем там*» — говорит молчаливо нам вещею миной художника мудрый Толстой в тот далекий период, когда еще даже не «*Левин*» он («*Левин — сократик*» — одна аватора Толстого; и — очень *далекая*): он говорит это тем, что Наташу, художественную, прекрас-

ную, он превращает — в Наташу над «*желтым пятном*» перепачканных детских пеленок; «Фи!» — Мы протестуем; не нравится,— ну хорошо: и показывает Наташу в транскрипции Анны Карениной: «Вот вам Наташа, которая “*желтых пеленок*” не хочет, а... *хочет... мужчины*: не Пьера...» — «Или — вот вам Наташа еще, отказавшаяся от заботы о муже!» Встает перед нами «*мадам*» из «*Плодов Просвещения*»; и — разговаривает о «мистическом всем».

Так нас гонит по «*быту*» Толстой: восхищаясь «*натурализмом*» его — попадаем мы в сферу сплошных пустых фикций: пред нами сражения, великолепные фейерверки из смотров, битв, движений парадных; вот — патриотизм, государи, «*небесные очи*» царя, в них влюбленный гусар, еще мальчик; и — где это все? Наш гусар, романтизмом и патриотизмом пылающий — вот он: брюзга, ограниченный, «*зубр*», он охваченный скрежетом на декабристов — готовится, может к расстрелу их? Пышность смотров, «*государи*», развернутый фланг героизма «*прекрасной*» эпохи,— сквозь все оперение явственней, явственней, явственнее проступает обрюзглое, неповоротливое, одноглазое тело Кутузова, мудрого непротивленца, который молчит, когда все вкруг него говорят, и в минуту ответственную, когда вкруг раздается «*сдавать ли Москву*», он подмигивает прелукаво крестьянской девчонке:

— «Э, что там: все, все — будем там?»

— «Где?» — тут могли бы воскликнуть: ценители *генералов*, защитников града «Первопрестольной» и патриотические почитатели «*графа*» — писателя,— «Где?»

— «Да уж знаем: неправда ли, девочка»,— и одноглазый старик подмигнул бы крестьянской девчонке, которая в «*мудрости*» реминисценций своих, бессознательно ею изживаемых сказкой — «*яги*», *буки, лешего,*— более живая, чем генералы, Фили, императоры, Наполеон, Россия, Европа — которая знает еще неутраченным чувством то именно, что своей старою мудростью знает обрюзглый Кутузов, а именно: «Если вот так — вспоминать, вспоминать, вспоминать, вспомнишь то, чего не было: вспомнишь “*арапа*”, или глухо уже прорастающее в нас событие будущего, пред которым вопросы о сдаче Москвы — “*пустячок*”: это будущее — погружение

культуры Европы в астральное тело, в ту бездну, которую знает Кутузов,— “*астральное тело*”,— перед восставанием которого вдруг рассыпается армия Наполеона, абстрактного “*Я*”, буржуазного “*Я*”; очень знает Кутузов,— встающее в Запад “*астральное тело*” России — прозором глухим, что Россия свою непротивность, или непротивление сработает в лозунг войны “*против войн*”: под хитрейшею маской пассивности; знает Кутузов, что то, о чем праздно трещат вкруг него генералы,— сплошное *питú-ититú* — не конкретная мысль; еще знает, что все они, сущностно взятые,— не таковы: этот — может быть,— синий квадрат, тот же-круг: “*Каратаев*”, не как его,— ну там Бенигсен...»

Вот — «*где*» будем мы; будет — бред «*ипитú*», будет бездна, в которую лезть не *хооо*-чется, будет «*волчок*» закружившейся бомбы: и будет разорван им — низ живота: будет вскрик не о том, как сдавать нам Москву, а о том, как нормально — всем, скопом полезть за Иван Ильичем без волчиного воя «уу-ууу — не хочууу», как заранее «ууу» нашей бездны работою внутренней пресуществить в точность знания, в подлинный опыт, что «ууу» расшúряясь *с той стороны*, освещается светом немеркнущим знания Апостола Павла, что *боль* в проработке *терпения* становится *опытом* новым любви и надежды.

Толстой с первых строчек писаний своих нас гоняет по «*быту*» романов без устали, без передышки, показывая, как «*быт*» жизни, им вскрытый, не «*быт*», а «тюрьма»: от стены до стены нас таскает во образе биографической жизни героев своих:— «вот — Наташа Ростова! Вам нравится? Да? Хорошо,— посмотрите, какая теперь она? Что? Неприятно: так вот вам, во всех отношениях приятная Анна Каренина, светская дама, *belle femme*,— что? Не нравится? Кровоточащее мясо под поездом рока? Чего же вам нужно?» «*Наташа*» — один предел «*быта тюремного*»: это одна стена — гуща пеленок и «*пятен*» на них! И — нас тащит в обратную сторону к Анне: и тащимся к «*Анне Карениной*»; «*Анна Каренина*» — приводит к стене, или лучше сказать под колеса грохочущие, где она, и за ней мы — все, все — раздробляемся в мясо... Таскает по «*быту*» Толстой; и показывает, что его уже нет, что он — в

сущности, рухнул; и в нас восстает вместо быта теперь *«бытие»*, о котором сказал Баратынский:

«Есть — бытие: но именем каким
Его назвать: ни — сон оно, ни — бдение.
Меж них — оно: и в человеке им
С безумием граничит разуменье».

Безумие — синий квадрат, ипити-тити́, жженая пробка на губках; то — *«оо»* — Анатоля, *«уу»* — всех Иван Ильичей; разумение Толстого: «Не бойтесь: впустите невнятицу; и попытайтесь прочесть»; словом, как и у Пушкина:

(1926 год)
«*Я* понять тебя хочу
Темный твой язык учу».

Разумение — работа над *«уу»* и над *«оо»*, и над *«ии»* (*«итити́»*), чтоб из *«у»*, *«о»*, *«и»*, в нас подстилающих чувства, и прочих созвучий, согласных и гласных, впервые сложить слово *«жизнь»*.

Когда кажется нам Лев Толстой *рациональным*, *рассудочным* и придирающимся,— он гласит нам хитрейше подмигами ока (как девочке старый Кутузов), что он —

— «В полноте рассудка своего,
А между тем, как волны на него,
Одна другой мятежней, своенравней
Видения бегут со всех сторон,
Как будто бы своей отчизны давней
Стихийному смятенью отдан он».

Он — гласит об *«отчизне»*, в которую все проступившие сквозь обступившие звуки обычные — новые звуки *стихийных смятений* телесного мира,— должны превратиться: в работе пути. Он гласит об *«отчизне»*, в — которой все будем; вот что означает:

— «Все, все: будем — там!»

Реализм достижений Толстого в гармонии между глубинами реалистической литературы и реалистического созидания жизни в себе; пусть он вычеканил только первые подступы к новому миру конкретной духовности,— все ж он первый средь нас, кто конкретнейше разоблачил на себе маску Греции, или *«persona»* трагедии, личность; и нам показал — *индивидуума*, изживающего свое *«Я»* в том, что кажется вовсе не *«Я»*; и он первый в конкретнейшем росте в себе индивидуума, или

«Я», в титаничном проросте из бездны астрала, сквозь все три душевных пласта, головой индивидуума, или самосознанием просунулся в выше лежащую сферу; и в нем ожил — Манас: он стал Челом Века*.

Душа самосознающая в русской поэзии

Реализм русской литературы, в своей теме, в единственности, многообразиями исчерпаний своих, модуляции тем (у Лескова, у Салтыкова, Андреева, Чехова, Горького и прочих) бежит в наши дни, органически сращиваясь с реалистическою волною символизма и импрессионизма (у Ремизова, Сологуба); и он же, расширясь на запад, себя изживает по-разному — в натурализме, в импрессионизме и в символизме: Золя, Стринберг, драматургия у Ибсена, Гамсуна, *«666»* норвежцев, сколь многие — *«сенены»*, и — *«соны»* — вариации, часто *«весьма»* уплощенья, ракурсы тем, поднятых русскими; русская литература — насквозь *реализм*: но *«реал»* реализма — не есть представление *«натуры»* в физическом смысле, ни *«быта»* в физическом смысле; *«реал»* — ее, быт, углублен, в быт работы самосознающего *«Я»* над астралом, и в выковке вех для путей жизни духа; *«реал»* — взгляд в грядущее; парадоксально лишь с виду мое утверждение, что *реализм* Достоевского, Гоголя и Льва Толстого в раскрытиях нашего времени есть *символизм*: он — духовен насквозь; и — конкретен насквозь; оттого-то поздней он вливается так органично в задания нашего *«реалистического»* символизма 20 века; и оттого так охотно поздней символисты в России сплетают себя с реализмом; мы скоро покажем, что нет, не случайна та связь; символисты 20 века, себя углубляя, становятся подлинными продолжателями *реализма* истекшего века; и в них совершенно по-новому вскрыты подходы к *реалу* больших реалистов; быть может,— в них вскрыт *реализм*, современниками реализма, отцами и дедами нащими, вовсе не вскрытый; обратно: связь русского *«символизма»* с французской школочкой, в росте его выявляет себя лишь как фикцию, лучше сказать, дипломатию, часто рассудочную *«декадентов»* российских: сперва осознать в символизме себя, и потом, не

---

* Подробнее см. моя «Лев Толстой и кризис культуры».

понявши действительных заданий его, ставить равенство между собой и французскою школой.

Реализм

Задания реалистической литературы — наш кризис, наш выход из мира души, из истории, из буржуазной культуры и из «*эволюции*» (все представления об этой последней — душевны, или «*историчны*», в кавычках),— задания реалистической литературы сам «*кризис*» понятий, чувств, воления пересоздать в акт работы для выковки новых путей к возрождению; и как таковые они в наши дни не исчерпаны: углублены; что еще так недавно звучало нам глухо, как бы под сурдинкою «*тенденциозности*» (разных агиток) или под флерами «*фотографизма*» — теперь зазвучало открыто; открыто глядим в реализм мы; глядит реализм в нас; и встреча нас с ним, наш союз с ним, наш фронт против общих врагов,— наша вера в грядущую силищу литературы российской, умевшей в былом ломать лед; и умеющей в нынешних днях сквозь все трудности жизни прощупать фарватеры.

Да, реализм обнимает весь век 19-ый; он есть воистину новое слово тридцатых и сороковых годов жизни российской истекшего века; и он, верю, словом таким же останется в сороковые, тридцатые годы 20 века; столетие реалистической литературы российской — столетие снятий печатей с нее; лишь теперь видим мы: реализм в нашем новом значении зрел под семью роковыми печатями: аллегоризма, сентиментализма, романтики, натурализма («плэнера»)*, натурализма абстрактного (выявленного в тесных рамках различных «*тенденций*»), импрессионизма, и наконец, в наши дни *символизма*; печать за печатью снималась в столетии истекшем с явления странного, нового, и не могущего лечь на прокрустово ложе различных попыток оформить явление это; и термин, которым я пользуюсь для регистрации произведений культуры под разными масками выявивших очень сложный, глубокий и революционный процесс, есть условная «*марка*»; и — только: так ныне под марками капиталистических предприятий недавнего прошлого, еще штампующих шоколады советские марками «*Форш*-

* [Зачеркнуто в рукописи. — *К. Б.*]

стрема», «*Сиу*»*, никакого «*форштрема*», как «*герра Форштера*» не встретите вы в производстве, а встретите «*штамп*» для коробок на старой машине, которой печатают; в нашем сегодня «*форштрем*» — «*герр*» мифический; под этим «*герром*» — читай: «коллектив»; и таким коллективом, таким семигранником, сложенным из выявлений, является ныне конкретное взятье корней реализма: что есть в существе своем он, это выявит будущее; можно только сказать: во «*вчера*» «*реализм*» (или штамп семигранника) выявился скорей в символической грани, чем в «натурализме»: вчерашние «натуралисты» из «Знания» дальше, конечно же от *реализма* Толстого и Гоголя, чем символисты.

Да, да,— мы под штампом «*Форштрем*» («*реализм*») разумеем все более сложно рисующийся коллектив компонентов, слагающих целое, или «*индивидуума*», из различных «*персон*», «*аватáр*» того целого; в сложных процессах, реально участвующих в вываривании продуктов искусства 20 века (а также истекшего века) участвует множество факторов: тут и «*натура*», как тело, и дух, как сознание в своих выявлениях, конкретных, абстрактных — фольклор, философия, ритм, взрыв «*востока*», окрепнувшая борьба классов, призыв к революции, дух и проблема пути,— это все компоненты сложнейшего «*status nascendi*»; и «*status nascendi*» пока подаем мы в коробке вчерашнего дня, на которой машиною старою, критикой прошлого века, читателю подали произведения Толстого: «*Форстрем*», «*реализм*». Знаю термином этим очерчена (1926) грань лишь сложнейшего «*status'а*», как символизмом тоже — грань того status'а; чтоб не расплыться в схоластике определений словесных (я ведь не критик) — беру старый штамп: «Реализм?» И — прекрасно: могу штамповать реализмом сложнейшее целое, мною ощупанное.

«*Реализм*» в аветарах своих, в семи масках прошедший пред нами с конца 18-го столетия доныне — явление

* [В те годы я покупала часто в городе для Б. Н. шоколад, который он любил «погрызть» после работы: «освежает, успокаивает, укрепляет!» Однажды он очень удивился, заметив на плитке клеймо «форштрем». Отсюда этот образ и появился на страницах записей. Так бывало всегда с Б. Н.: впечатления дня разыгрывались в материалы для образов. — *К. Б.*]

спуска сознания «*Я*» через пояс души ощущающей в сферу астрала, явление кризиса нашей душевной истории и выявление работы сознания в теле, над телом, как проблески «*духа*»: в таком схематическом взятьи трехклиматен он, выявляя: во-первых, рост роли телесного мира в душевном, явление натурализма в *реале*; умеренное поднятие температуры «*критической*», или так сказать, политическая революция форм; во-вторых, крах души, крах истории, взрывы астрального тела, или революция полная в области формы — вторая грань (взлет шкалы градусника, царство тропика, или символизм реализма); и в-третьих: рождение нового мира из яслей телесных (астрала): духовный младенец, путь вверх — третий пояс (экватор).

Все то — «реализм»: то, другое и третье выходит из фабрики, ныне печатающей на коробках продукты свои штампом старым: «*Форстрем*».

Остановимся хоть в двух словах на различных обличьях процесса: в «*Недоросле*», или «*Минне фон Барнгельм*» у Лессинга рудиментарно, под аллегорической формой, попытки, хотя и убогие, в призме грядущего зарисовать обстановку, быт времени; в «*аллегоризме*» под ложно классической формой — абстрактная точка громадной страны реализма, под всеми семью роковыми печатями; снятие первой печати — являет вторую печать, как попытку реальнее зарисовать *сантименты*; под этой печатью уже *реализм* романтический, где из зерна, из «*сантимента*», выращивается уже стебель, покрытый зелеными листьями вширь прорастающих чувств, прорастающих в «*быт*» и пытающихся дать картину обстанья телесного в призме душевной: *романтика* («*Вертер*»; «*Люцинда*» и прочее); скоро в романтике взбухла, как почка, та форма, в которую вылилось повесть у Пушкина, Лермонтова; новое в ней, это — точность рисунка «*натуры*»; в «*концепции*» замысла выявлен ярко портрет; все фигуры концепций — портреты; он выписан уж до деталей — у Гоголя; входит «*плэнер*»: появляется лик реализма под формой натуры, плэнера: Толстой, Достоевский, Тургенев, Лесков, Гончаров и Щедрин; но «*плэнер*», или «*натура*» берется в различных уклонах, в тенденциях, властно диктующих цели «*плэнеру*»: «*плэнер*» распадается; то он плэнер бытовой (Гоголь), то он «плэнер» пейзажный («Записки охот-

ника»), то он «*плэнер*» социальных мотивов (у Достоевского, у Щедрина); но всегда он «*плэнер*»; но «плэнер», как субстрат, как «*натура*» сквозь призму утонченности наблюдений, плэнер под анализом глаза, уже с полотна отвлекает все более наше внимание к палитре, к краске, к способности самую нашу способность к письму выявлять в многих методах; и с реализма «*натуры*» снимается новая маска: *импрессии* органа воспринимающего — уже *реальности* импрессионизма; зависимость же восприятий самих от реальных пластов сознавания, и осознание сознания как рычага, перевертывающего всю действительность, нам переносит *реал* реализма в то третье, что есть ни «натура» в первичном явлении, ни данность сознания; так снятие печати импрессии выявило символ, как status nascendi; все семь слоев — вписаны в реалистической литературе у наших гигантов Толстого и Гоголя; в творениях обоих три зоны, как бы отложение пластов друг на друге: у Гоголя все вы найдете: пласт аллегории, штамп, или век 18-ый в нем: аллегория грубости рождает собаку: встает Собакевич; а вот аллегория узости и ограниченности кругозора — коробка: Коробочка явлена; в этом пласте своем Гоголь,— ну чем не Фонвизин? В нем пласт «*сантиментов*» вы встретите; пласт романтический — лирика, рвущая повествование, быт; вот пласт «*быта*» — роскошный «*плэнер*» — деревень, городков, пейзажа; а вот «*пласт тенденциозности*» — но под углом его сколько лет подавался нам Гоголь: не он ли есть злой обличитель чиновников, всей «николаевщины» и т. д.; пласт импрессий отложен вполне изумительно ярко кричащей словесною вязью, которую «*деды*» не видели вовсе; «*отцы*» испугались словечек и вязи словечек Рэмбо, Малларма и Верлэна; импрессии — невероятные «ve»; между тем Малларма и Рэмбо в смысле яркости, парадоксальности переплетений словесных на палитре метода, выявленного позднее в тенденции импрессионистов,— конечно же превзойдены в нем — цветной слух, звучный цвет и подобные им аналогии вкраплены ярко в полотна натуры*; и вот — *символизм*: но последнего я уж коснулся; он — стержень, вращающий в Гоголе прочее все.

* — См. об этом в моей статье «Гоголь» («Луг зеленый», Изд. 1910 года).

Все пласты в реализме у классиков наших даны в *композиции* переплетения пластов; преимущественное ж явление нам в первом плане *того и этого*, с места в карьер, так сказать, есть история реалистического направления в охвате столетия: здесь композиция, существование вместе, становится *темой в вариациях* десятилетий: и то, чем кричит на нас Ремизов в первую голову, так сказать, Гоголем явлено в складках: дано под сурдинкой; обратное, что есть авансцена у Гоголя,— Ремизов прячет в «*плиссе*» из словечек.

Поэтому, не удивительно, что реализм, нами вскрытый: у Гоголя, у Достоевского и у Толстого как кризис путей, как решительное столкновение сознания с телом и как поиски выхода — ранее «реализма» уже выступил; бросив взгляд на Толстого, на Достоевского,— выделивши в них проблему пути выявления самосознающего «*Я*» в ее сложном, так сказать, свете,— отступим теперь шага на́-два назад; и раскрытую нами (картину) увидим мы, как бы покрытую флером еще, но уже проступающую: проступающую нам впервые в искусстве; пусть контуры этой картины не узнаны в солнечном свете сознанием тех, кто ее рисовали; и пусть «*кризис*», который глушит нас «трубой» вагнерианства, рыканием льва в «*Заратустре*» кричит из Ивана Ильича, уже явно протаскиваемого через тело, уж ставшее только трубою в «туда»,— пусть тот кризис, не узнанный, дан под сурдинкой, под матовой дымкою дали, которую воспринимаем фарфоровою плоскостью с росписью фабул (— в два цвета); мы в очерках, так сказать, лишь плоскостных, узнаем те же контуры, наши, которые стали трехмерными, долго ужасными, и наконец, в просиянии последних годин, нам родными эмблемами будущего: самосознающее «*Я*», натолкнувшееся на проблему телесности, выпавшее из души, узнаем душу — мертвую, хаос астрала, встающий *как бы* для пожрания нас, кризис «*быта*» (под формою кризиса быта «*дворянского*»), вызвуки взрыва подспудной еще революции, гибель истории; словом, узнаем мы контуры всех персонажей уже назревающей *драмы сознания* под эстетической, неповторяемой и совершенно единственной — *новою* формою.

Все то — явление лирики русской, которая, как и явление реалистической литературы,— единственна.

Пушкина, Лермонтова, Баратынского, Тютчева (я называю четыре лишь имени) — мы узнаем в нашей теме: в стремительном вызревании «*Я*» самосознания, в чувстве охлада души, умирающей в них, в осознании снизу врывающейся стихии мятежной, в повышенной жизненности проявлений астральных при «*хладе*» душевном, влекущих их в тьму, метель, гибель, порой заставляющих их бросить в даль к им невидимой, нашей волне революции пылкое «*да*», а порою и пылкое «*нет*»; и мы видим еще неумение рассудком, откинутым в прошлое, в век 18-ый,— ясно понять: в чем тут дело; «*астрал*» выявляется в них сенсуально; отсюда ж «*душевность*», которая, скинутая ими до срока, стоит перед ними как смерть их, как «*хлад*» в них; отсюда же осознавание телесности (тела астрального — в страсти, эфирного — в зуде активности к передвижению, к поступкам, порою — к инцидентам, тела физического — как несение в себе яда смерти) — отсюда же осознавание телесности собственной, как объективного бремени близкой уж эры, совсем по-особенному, как чего-то «*весьма-весьма*» странного, жуткого чаще всего; и отсюда же предощущение кризиса жизни, как гибели «*личной*».

И как преступник перед казнью
Спокойно жду судьбы своей.

В этих строчках у Лермонтова дан один из существенных лейтмотивов, очерчивающих рождение самосознающего «*Я*» в мир астрала и «*линьку*» души. «*Казнь, судьба*»; приближение кризиса жизни; «*спокойно*» — ирония позы, которая живописует под позою будто бы «*хлад*» оскудевшей души («душу мертвую» Гоголя); а ощущение «*преступности*» — предощущение порога телесного, предощущение «*списка*» проступков, свершенных когда-то; «*душа — охладела, душа отделилась от тела во мне*» — лейтмотив этот всюду проходит в поэзии самосознания; и не открылась: душа не есть «*Я*»; оттого — расставание с душевной культурой в себе изживается в этой поэзии будто бы гибелью; это есть факт, факт реальный, отмеченный самосознанием апостола: «*Я* — каждый день умираю».

Мне страшно здесь высказать: смерть на дуэли, трагедия гибели двух величайших поэтов (в одном пятилетии) есть смерть, во-первых, на почве ужасных условий рос-

сийской действительности; но условия эти — *одна половина* всей суммы причин, заставляющих обоих бросаться на смерть, искать гибель; а другая, такая ж реальная, есть ощущение «*гибели*», сопровождающее их по годам, от младенчества, может быть, и вытекающее из причин очень-очень глубоких: из выхода сознавания, как точки духовной, в астрал — из себя как души; неумение в себе разделить два пласта, вместе с тем неизбежность такой операции в физиологическом, так сказать, пресуществлении «*мозгов и составов*» (беру здесь слова апостола Павла) — вот *тоже* причина смертей, столь ужасных для нас; не всегда могли Пушкин и Лермонтов только позировать «*хладом*»; несение «*хлада*» (души, как «*луны*», или «*трупа*» планетного) в них — взрыв страстей и стремления к вырыву; знаю: не встречающее ответа «*из пламя и света рожденное слово*» — какой уж тут хлад; между тем: «*хлад*» есть факт,— хлад «*душевный*», хлад брошенной сферы, позволившей в миг столкновения со сферой, в которую «*Я*» погружалось, из «*Я*», как из спички выжечь это слово «*из пламя и света*»; но слово — материя, звук: почему оно вспыхнуло? Вспыхнуло прежде астральное тело как *страсть*; страсть — зажжение неосторожное,— «*Я*», духом «*Я*» материала горючего газа, астрального тела; без знания приемов работы сознанием над телом,— касание сознанием астрала — риск опыта: Пушкин и Лермонтов, также как Байрон, в рискованных опытах с кризисом в них — пионеры путей, или — «*жертвы борьбы роковой*». Вспых астрала в них есть контакт «*Я*» с ним — может быть, поспешное слишком снимание с «*Я*» оболочки душевной; пожар передался в эфирное тело — вспых жизненных сил, изживаемый буйствами «похоти»; и в результате — слом тела; моменты даны, так сказать, в одном миге: «*хлад*» — мертвость души; искра в «*Я*», вспых астрального тела — страсть, похоть; и следствие опыта, или преждевременность их появления на плане физическом: ранняя смерть; Пушкин, Лермонтов суть открыватели новой земли; они — точно Колумбы, убитые в первом же поползновении выйти на берег открытой Америки, вне подозрения, что это — Америка: мир — населенный; «дикарь» их убил; а Америго Веспуччи — Толстые и Гоголи; ими крещен материк *реализма*.

Конечно же, одновременность несения стольких внезапно разъявшихся противоречий сознания — холод души, огонь духа, страсть, чувство преступности, гибели, чувство влекущих высот, неумение справиться с похотью — все изживало себя в общем чувстве огромного *бунта*, который по-разному выявлен: то под плащом «*романтизма*» (Печорин); но это воистину старофасонная поза, накинутая совершенно сознательно: «*хлад*» — не огонь — романтический пушкинский плащ; то бунт выявлен как — революция духа: и это не плащ, но — *огонь* под мундиром придворным, под фраком Онегина — в Пушкине; то «*бунт*» — в тяжбе, затеянной с веком: «*бунт*» — контр-революционных абстракций «*сократика*» Тютчева; то он в другом; вы, вот, думаете, что я — поэт: я — помещик; таков в Баратынском он,— в негодовании и в отвращении от «*вражеских козней*»; описывает с тайной горечью он, как сажает деревья — зародыши сосен и елей; и это в нем — будущее, где он думает встретить действительный отклик на думы свои, упредившие век; «*бунт*» — нормальнейшее выявление самосознающей поэзии; он — порождение не только действительности социальной, он есть физиология перерождения состава сознания и даже тела; он — падение «*Я*», для грядущих взлетаний; он чувство ужасной преступности без преступления; все эти «*Я*» — точно павшие и без вины виноватые ангелы: «*демоны*»; «*Демон*» — в одном из разрезов «*Я*», упадающее неизбежно в астрал, неизбежно несущее в нем свою грешность, бунтующее; бунт, ведь, может быть,— корень невскрывшей себя совершенно конкретной духовности; может быть «*демон*» есть «*Я*», становящееся даймоническим в будущем, в новом обстании, в работе с астралом; и демон тот — стадия первоначальная: в ангельству в нас. Демон все, что хотите, и даже, пожалуй, он — предощущение Архангела, свыше ведущего бой свой за нас: только,— то̀лько — не бес; но смешение «*беса*» и «*демона*», личности и «*Я*» поэта у Пушкина, Лермонтова — указание манометра (столбиком ртутным), что где-то, под спудом, в астральных котлах совершилось что-то неладное; что — близок взрыв; «*бес*», обоих попутавший,— есть быт дуэли, в них живший; а «*демон*» их —

ангел, которого все ж не успели они разглядеть в «*маскараде*» своей личной жизни:

> Из под таинственной холодной полумаски
> Звучит мне голос твой, отрадный как мечта.

«Полумаски» не сняли они; полумаска — остаток в них личности, или 18 век; это — хлад raisonnement их души рассуждающей; низшее — полумаска другая — уж сорвана с личности их: «sentiment» — в них огонь уже (век восемнадцатый, в склоне своем — sentiment, raisonnement); индивидуум — Демон — встает; даймонический голос; дух — близок: они ж «полумаской», не снятой с себя,— полумаской закрылись; и «полумаскою» — духа закрыли; и «духу» сказали:

> «Мне скучно — бес...»

В этом их рок.

«*Охладевание*» душевности, выход «*Я*»,— «*тело*», представшее в новом, пугающем свете, и чувство несения смерти в себе — все классично в поэзии русской: все списано точно с конкретнейшей йоги сознания; дана «*квинт-эссенция*» переживания самосознавания во всем своем «statu nascendi» в астрале; во всем «morifuri» своих состояний в строках Баратынского:

> На что вы дни: юдольный мир явленья
> Свои не изменит.
> Все — ведомы: и только повторенья
> Грядущее сулит.

Здесь — исчерпанность круга душевных явлений; и вместе уже «*возвращение вечное*» Ницше и «*баня*» астрала: придвинулись неотвратимо.

> Напрасно ты металась и кипела
> Развитием спеша,
> Ты подвиг свой свершила прежде тела,
> Безумная душа.

Что ни слово — то формула: подвиг душевный — свершен прежде тела: все то, что в себе пережил Баратынский узнанием личным, то скоро уже в 19 веке проявится в монументальном масштабе: исчерпанности всей истории и всей культуры, как только душевных; «*душа*» названа здесь «*безумной*»; конечно,— в рассудочной, в сентиментальной душе, вне «*духа*» она — круг повторений — все тех же; в ней нет интеллекта; «ус» *Я*, или эмбрион духа, «*ума обновленного*», Павлова — вы-

шел; дается великолепнейшее противоположение двух разомкнутых, не просеченных кругов; круг души, исчерпавшей себя прежде тела; круг «*тела*» — вполне не исчерпанный: третье — над ними:

Под веяньем возвратных сновидений
Ты — дремлешь...
Здесь «*ты*» есть душа: ну, а тело, «оно»?
А *оно* —
бессмысленно глядит, как утро встанет...

Еще в нас мир телесный — *без смысла*; *уже* в нас душа без «*ума*»; до чего — все классично здесь, физиологично глубокою правдой *духовного знания*; именно, этот момент,— роковой момент выхода «*Я*» из души в мир «*астрала*» — предшествует кризису; дан Баратынским он так, как его отразила поэзия русская перед лицом всей истории самосознания; в поэзии западной — нет отражения момента такого в таких изумительных формах; не знаешь, что это: «*поэзия ль*», формула-ль «*нашей*» духовной науки, которой в «*рассудке*» не знал Баратынский.

Две сферы рисуемы им: сфера *тела* и сфера *души*,— так сказать в одинаковой мертвости сфер, в их *безъячности*: «*Я*» нет ни там и ни здесь: «*Я*» уже не в душе; «*Я*» — не в теле еще; где же «*Я*» Баратынского? В точке невскрытого «*духа*»; и тоже: «*Я*» Пушкина — в точке невскрытого «*духа*»; уже — не «*душа*», и конечно — не тело; поэзия русская этой эпохи — вся, вся — не душевная, и не телесная: это поэзия «*Я*»: в первом миге духовности.

«*Точка*» меж сферами *тела*, *души* — в разрезе другом — уже точка пересечения души с телом — *в* «*Я*»; здесь дано «*Я*» в стоянии, не бывшем еще никогда: в точке низа, в надире душевного круга, и одно-временно в зените телесного; и «бытие» точки «*Я*» — потрясает не бывшим еще никогда: копошением в нем тела, «востоком», или сном наяву.

Есть бытие, но именем каким
Его назвать: ни сон оно, ни бдение;
Меж них оно — и в человеке им
С безумием граничит разуменье.

Эти строчки уже приводились мной как *лейт-зац* к *реализму*; лейт-зац мной неспроста был взят из поэзии русской, уже предварившей астрал реализма Толстого и

весь реализм, за ним следующий; ведь из точки ее родилось «*бытие*», о котором до сей поры знать не хотят еще мертвые души культуры уже провалившейся; хотят такие «*гроба*», заполняя пространство культуры, которой уж нет, и не видят того, что «*гроба*» за сто лет зарисованы были точнейше поэтами русскими; эти «*гроба*» продолжают ругать шарлатанов там Штейнеров и символических их идиотов: не видя, что Штейнер — сидит в символизме этом — в Толстом; но «*гроба*» отвечают: Толстой — сумасшедший; Толстой предварен еще Пушкиным, Лермонтовым, и Баратынским (в них — Штейнер!). Не место мне длить ноту *темы* затронутой: мог бы я дать монографию, и на цитатах из Пушкина вскрыть, что он весь — предварение, *точка* той сферы, которую силюсь я вскрыть в положение самосознающего «*Я*», развивающего над работой своих оболочек, телесностей, манас; «Пророка» вы вспомните: пресуществление в нем явлено: пресуществление «*зениц*», «*ушей*» и «*языка*»: «*откровение*» зениц, открывающих имагинацию, образность мира астрального, откровение музыки сфер, прозябающих дольней лозой, или ритма эфирного тела как «лозы растительной», преображение слова; и вот рассечение груди, уголь пылающий, вставленный в тело физическое,— в описании действия ангела, над перед ним распростертым телом, или действие самосознания нашего, руководимого свыше, над телом, которое «*труп*», безо всякого смысла глядящий; в том трупе — жизнь вспыхивает: открывается: зрение, слух, слово; и вот восстает это «*тело*» — не телом, а — «манасом».

Точка поэзии Пушкина — линия литературы, культуры, в открывшихся новых, духовных путях: так теперь она выглядит.

То же я мог бы сказать о моментах поэзии Лермонтова, Баратынского, Тютчева, Фета, Влад. Соловьева, и Блока (и скольких еще); она в сумме своих заявлений — не вскрытая точка в понимании нашем ее, таком мертвом еще; если эта поэзия завтра не вскроется в нас, если мы не откроемся в ней, мы действительно то, что сказал Баратынский о сфере души:

Ты подвиг свой свершила прежде тела.

Оговориться здесь следует: «*мы*» — не душа; «*мы*» есть «дух»; если «*духу*» в нас эта поэзия «*духом*» своим

не откроет «путей» — нет в нас «*духа*», нет «Я», нет «*души*», нет и тела: мы — умерли.

Социология и математика

У русских реалистов совершенно отчетливо вычерчен интерес к человеку, проблема отношения личности к личности поднята каждым из русских писателей на свой лад; идеология Гоголя поднимает вопрос о нравственном облике общества; она пытается нарисовать человека, исполненного моральным пафосом и поднимающего других; повышение нравственного уровня общества — вот дума Гоголя; он видит социальную реформу в создании нового типа государственного человека, работающего над собой; и воздействующего на других примером; эта пропаганда социальной реформы сверху просвещенным чиновником, соединившим в себе государственного деятеля и йога, выглядела у Гоголя в последние годы его жизни верхом безвкусицы; она исказила не одну страницу его пресною, дидактическою тенденцией; и тем не менее: велик был социальный пафос Гоголя (пусть он не нашел себе правильного русла).

И велик был социальный пафос Достоевского; недаром на знамени его творчества был выдвинут лозунг: всечеловек; любовь к человеку, ко всякому,— и преимущественно к униженному, к оскорбленному, выдвинул Достоевский; «*униженный*» Достоевского — человек деклассированный, пролетаризующийся, как сказали бы в наши дни; в выдвигании нового человека, подпольного, Достоевский перешагивает через обычные рамки изображения; не пролетария изображает он, но и не аристократа, не буржуа; он изображает человека, теряющего сколько-нибудь отличительные признаки трех доселе изображаемых сословий; он изображает человека, теряющего отчетливые признаки классовой принадлежности: его человек — летит вверх пятами с высшего этажа здания человеческих рангов; высший, аристократ духа, летит у него *вверх пятами*, в подполье, чтобы там завести разговор с пьяницей вроде Мармеладова с «*бывшим*», полубосяком вроде «*генерала Иволгина*» и т. д. И отсюда, *с дна*, этому, спустившемуся в подвал человечества, павшему, предлагается Достоевским расшириться до всечеловека.

В психологическом быту многих действующий лиц Достоевского уже бродит «*босяк*», этот выходец вниз из трех очерченных сословий, но еще не осознавший себя *четвертым сословием*. В этом *падении* узнаем явление, аналогичное нисхождению в мрак средневекового варварства в эпоху падения западной римской империи; как быту римлянина 3–4–5-го века со всех сторон угрожали опасности, во-первых, дегенерации, и, во-вторых, размыва быта вторгающимися отовсюду в империю варварами, как «*интеллигенту*» Достоевского, культур-трегеру, несущему в своем сознании плоды европейской культуры, угрожает всегда «*грязненький трактирчик*», тюрьма, сума да... баня с пауками; имагинация римлянина времен упадка — картина возможного разрушения античного мира т. е. разрушение культурного обстания; имагинация «*героя*» Достоевского есть всегда угрожающее падение этого героя вниз в мрак себя самого, в свою собственную низшую природу; «*варваров*», теней катастрофы, интеллигент Достоевского носит в себе самом; и в этом в себе ношении семян своей собственной гибели, гибели *человека* в человеке,— углубление трагедии; читая Достоевского, выносишь убеждение: опасность падение в зверя грозит не какому-нибудь народу, не какой-нибудь отдельной культуре, а человеку как таковому; и стало быть: все народы и все культуры под страшной угрозой, угрозою внутреннею. В произведениях Достоевского раздается тревожный сигнал, что вершины человеческой культуры — обваливаются, что нужны невиданные усилия, чтобы общую гибель предотвратить. И пока Достоевский описывает чувство неблагополучия, которое он испытывает от форм, которые приняла европейская цивилизация,— в одном углу этой цивилизации, в углу, который скоро должен был стать целым миром, существующим в Европе, верней под общепринятою «*Европою*» — в углу этой цивилизации обличительным языком цифр и пророчеством статистики вся цивилизация эта объявлена обреченной на гибель; уже слагается учение Карла Маркса, уже объединяется 4-е сословие, не принятое во внимание «*буржуазными*» политиками и экономистами; создается идеология пролетариата.

Падающим «*вверх пятами*»,— оказывается буржуа; и поскольку весь уклад жизни Европы объявляется неминуемо хаотизируемым этим «*буржуа*», поскольку вся

культура, наука, искусство, общественность оказываются втянутыми в процесс хаотизации,— постольку эта хаотизация приведет неизбежно к падению старого мира и к созданию совершенно новой действительности, впервые *«всечеловеческой»*, постольку мы идем с неизбежностью к огромному мировому кризису; но пролетариат, 4-е сословие, или разорившаяся человеческая масса, которой терять нечего и которая в итоге капиталистической хаотизации жизни выйдет из дна на свет божий,— пролетариат носит в себе зародыш совершенно новой, никогда не бывшей действительности. Пролетариат в учении Маркса является тем новым зерном человечества, из которого вытянется некогда стебель нового человека.

Но ведь новым зерном будущей европейской великой культуры были в эпоху переселения народов те варвары, которые разрушили греко-римскую культуру; разрушение некогда уже оказалось началом созидания нового строя Европы; римская империя, захватившая страны, лежащие вокруг Средиземноморского бассейна, пав, своими развалинами осолила новые пласты жизни; европейские *«варвары»*, представители культуры души ощущающей, проработав эту душу силами Импульса в средствах культуры души рассуждающей, оказались чреватыми культурою души самосознающей; *«средние века»* оказались некогда эпохою утробного вынашивания новой души. Точно так же и пролетариат, эта новая опасность со стороны *«варваров»* и представлении буржуазной Европы, опасность гораздо более грозная, чем опасность переселения народов, ибо эта опасность угрожает не извне, но таится внутри жизни самой Европы: она есть опасность взрыва неких подземных котлов, обусловливающих движение самой буржуазной жизни Европы; «взрыв будет» — гласит Маркс; *«он — приближается уже»* — гласят его последователи; и — стало быть: для представителей всех трех сословий это значит: *их гибель.*

Но тремя сословиями исчерпывалась Европа доселе; разложение этих сословий означает — разложение Европы; знаки же европейской культуры стали знаками культуры земного шара подобно тому, как знаки греко-римской культуры были некогда символами культуры вообще.

Процесс разложения 3-х сословий — вот что устанавливает в XIX столетии новая наука этого столетия, *социология*, стремящаяся в этом веке все более и более обусловить собою движение всех прочих наук; аристократия, каста воинов, каста жрецов оказываются с начала XIX века в зависимости от 3-го сословия, им обусловливаясь (и в этом сказываются завоевания политической революции, главным образом идеи великой французской революции); но в самой буржуазии, съедающей все прочее, обнаруживается стремительное поднятие верхнего слоя; обнаруживается чудовищное скопление капитала в небольшой кучке конкурирующих миллионеров; обнаруживается обеднение и начало пролетаризации прочих слоев; трех-этажное здание культуры разительно видоизменяется: во-первых, из-под земли с мощной силою все более выпирает с поразительной быстротою растущий пролетариат, осознающий свое будущее; и этот вооружающийся всеми средствами борьбы пролетариат, является организованною, несметною армией неприятеля. Положение буржуа к концу XIX столетия оказывается критичнее положения римлянина 3—4 века, волнуемого думами о «*варварах*»; «*варвары*» этого римлянина ведь скоплялись где-то там, на окраинах огромного государства; чтобы достигнуть Рима, им предстоял длинный путь; «*варвары*» современного буржуа оказываются — всегда под — боком; это — пролетарии, скопляющиеся где-то рядом с ним, и им, так сказать, порождаемые.

Высший слой буржуазии, разлагая все, что находится ниже его, разоряя, так сказать, все пространство социального здания от купола его до фундамента, пролетариата, выедает под собою громадную пустоту; но толстнеющий фундамент пролетариата, этого нового «*варварства*» для буржуа, выпирая вверх, возносит все выше верхний слой буржуазии, не заполняя пустоты между собою и нею; получается двоякого рода ощущение головокружения; головокружение от взлету вверх; и головокружение от все растущей под ногами бездны: марксистская идеология с непобедимой логикой подчеркивает следствие подобного ненормального положения буржуазного «*человека*» (еще недавно считаемого за «*человека*», как такового,— до эпохи роста пролетариата); следствие: обобществление орудий производства; следствие

этого следствия — стремительное падение всего уклада истории — «*вверх пятою*»:

> И лестница все круче,
> Не оступлюсь ли я —
> Чтоб стать звездой падучей
> На небе бытия.
>
> *Валерий Брюсов.*

Отсюда-то впечатление — «*дна*», пропасти; в Достоевском уже жило это чувство огромной социальной катастрофы, подстерегающей человечество (жило оно и в Толстом); и оттого-то его герои — все, все — говорят, думают, действуют как бы на фоне мирового пожара,— над темною бездною.

По учению социалистов: в пролетарии, в этом «*варваре*» для современного государственника упадочника, зреет новое царство свободы; социальная революция, которую совершит пролетариат, явится трамплином в «*царство свободы*», откуда и начнется новая эра истории,— «*всечеловеческая*»; в пролетарии поэтому непосредственно крепнет новое сознание; он ощущает свое «*Я*» не как «*Я*», а как «*Мы*» всего человечества; ему свойствен социальный и психический коммунизм; он не испытывает границ личности; он живет — внелично; в его душе, так сказать, проходит поток личностей.

Здесь, в учении о новом сознании пролетария, о «*Мы*» вместо «*Я*»,— Достоевский и социалисты перекликаются; разумеется, это есть перекличка, идущая от двух противоположных миросозерцаний; но это — перекличка, тем не менее; слыша ее, невольно вспоминаешь французскую пословицу: «Противоположности сходятся». И здесь, и там — «*всечеловек*» уже, а не личный человек, возникает, как идеал человеческого развития; «*всечеловек*» Достоевского, это — человек, которого сознание настолько расширилось, что он переживает достижения разнообразных национальных культур как ему лично принадлежащие; но он переживает это не эгоистически, а альтруистически; он с «*эллином — эллин, с иудеем как иудей*»; «*всечеловек*» Достоевского есть попытка конкретизировать в условиях современной жизни идеал ап. Павла. В социализме дается не психологическое, не индивидуальное вскрытие «*всечеловеческого*» сознания, но социологическое; и тем не менее: идеал сознания этого есть сознание «*Я*», как сознание

«Мы»: сознание человеческое, как *«всечеловеческое»*; но пути к такому сознанию по Достоевскому и по социализму — разны: можно сказать,— противоположны; Достоевский рекомендует индивидуальному сознанию выхождение за грани классового сознания; социализм обуживает индивидуальное сознание — классовым; и в этом смысле его обусловливает сознательно; культуру *«всепрощения»* и *«все-любви»* проповедует Достоевский; культуру классового обособления, приготовление орудий мести и борьбы против угнетателей — проповедует социализм.

Но в конечном будущем и социализм, и христианство Достоевского — перекликаются: и здесь, и там зов к *«всечеловеку»*, ко всему новому, к прыжку из необходимости в свободу.

Путь к любви — социальный: так говорит социалист; и обосновывает свой тезис данными научной социологии, перескакивая зачастую через конкретное знание души человека и нам данные факты индивидуального сознания; оттого-то социалист — в высшей степени не сердцеведец; часто он в конкретностях субъективной жизни человек слепой, не чуткий, просто не знающий человека; он хочет знать человечество; и даже не человечество, а передовой класс этого человечества, класс, выводящий в будущее,— *«пролетариат»*; и даже пролетариат он знает не человечески; он знает его в цифрах, в толпах, в законах толп; оттого-то любовь его к нему — какая-то цифровая.

Но зато социалисты знают действительно то, чего не знают другие; они проявляют изумительную чуткость к пониманию социальных ритмов; и оттого-то во второй половине XIX столетия они все более и более овладевают ритмами социальной жизни, побеждая на всех позициях ими дирижируемой классовой борьбы.

«Путь к любви — индивидуальный»: так говорит Достоевский; и обосновывает свой тезис изумительным знанием всех сокровенных движений конкретной человеческой души, перескакивая в своих высказываниях подчас через элементарные факты социальной науки; и индивидуальную правду Достоевский знает; и слишком часто закрывает глаза на социальную правду, которой он знать не хочет; он — в высшей степени не социолог; политически же он — слепой, не чуткий; человечество он не знает, и даже как будто не хочет знать; его любовь к ближнему

ограничивается любовью к случайно посланным спутникам на дороге жизни; и оттого-то пусто его восклицание от имени одного из Карамазовых о том, что он возвращает билет Богу на право блаженства из-за факта несправедливой замученности хотя бы одного младенца.

Но ведь с этого возвращения билета и начинает социалист; он возвращает билет на лживую идиллию под формой любви во имя факта постоянного угнетения, т. е. постоянных слез детских; Достоевский не знает средств искоренить эти слезы: чтобы их искоренить,— надо заставить замолкнуть в себе чувство любви только к этому вот или тому вот; любовь к цифрам, знание цифровых законов социальной жизни — вот конкретное выступление за детские слезы — так отвечает как бы социалист на любовную патетику Достоевского.

В одном они сходятся: судьба *человека как такового* волнует того и другого; но Достоевский как бы обращает все внимание свое к *человеку* человечества; анализируя душу человека, любого, он как бы говорит: «*Я* анализирую не душу буржуа, дворянина, или мещанина, а — человека как такового: за коростой классового различия, как за человеческою болезнью притаился все тот же *человек* человечества». Социалист наоборот обращает все свое внимание на *человечество* человека; он как бы говорит: «*Я* оперирую не с цифрами статистики, и не с кривыми экономических кризисов; я изучаю в этих кривых то, чем болеет конкретно "*человек*"; для излечения всякого человека, *надо общую революцию** в гигиене человеческих отношений; путь к отдельному человеку — через *человечество*».

В социологии мы переходим к языку цифр; проблема любви отрешается здесь от всего личного и душевного; эмоции частной благотворительности не разрешают социальной неправды; эволюция экономических отношений ведет к революции.

Так говорят идеологи пролетариата.

Но что есть пролетариат? По учению социалистов в близком будущем это — все человечество; 3-е сословие, разделившись в себе на незначительную по количеству верхнюю прослойку крупной буржуазии, сведенной в свою

* так в автографе

очередь может быть к нескольким десяткам миллиардеров, сосредоточивает в себе всю мировую внешнюю власть, о которой не могли и мечтать Цезари и Августы прошлого; если судьба римского гражданина в какой нибудь отдаленной провинции и зависела от мановения пальца Августа в Риме, то можно быть уверенным, что мановение этого пальца ни в каком отношении не простиралось на события в жизни Мексики, Китая, Островов Пасхи, Австралии; громадные империи с деспотами, стоящими во главе их, все еще занимали, каждая в отдельности сравнительно не столь обширное пространство земного шара; мановение ж пальца уже современного или завтрашнего Рокфеллера, по учению социологов производит или будет производить завтра, потрясение в ряде пунктов всего земного шара; и чох Рокфеллера сказывается уже теперь одновременно в Америке, быть может в Уганде; во всяком случае: Франция, Англия и Германия все более зависят от этих чохов; в верхней прослойке своей буржуазия выработала новую невиданную и неслыханную власть, при посредстве машин производящую большие опустошения в теле человечества, нежели все изуверства Неронов, экономическое порабощение создает новый вид рабства в среде человечества; все политические права, все гражданские свободы «*демократических*» режимов оказываются фикциями; и новым предлогом к экономической кабале. Вся толща третьего сословия, вчерашняя мелкая буржуазия, с удобством включенная во вчерашнее понятие «*народа*», под действием экономического ига пролетаризуется, т. е. перерождается в новый вид человека, в 4-ое сословие; но в этом 4-м сословии пробуждается сознание своей силы; оно осознает, что возвышение новой деспотии обусловлено ростом той бездны, которую оно роет у себя под ногами.

Чем является это 4-е сословие с антроп<ософской> точки зрения?

Мы видели, что эпоха души ощ<ущающей> когда-то создала 1-ое сословие; души рассужд<ающей>— второе; души самосозн<ающей>— третье; эпоха господства 3-го сословия соответствует эпохе овладевания и работы над всеми 3-мя душевными слоями культуры: 3-ье сословие, породившее идеологию гуманизма, ширилось в либерализме, и *перерождалось* в авантюризм.

11. Зак. 5156.

Мы видели, как процессу ариманизации двух сословий соответствовал процесс люциферизации или, если хотите, «*варваризации*» снизу; эпоха революций с чисто политическими лозунгами конца XVIII и начала XIX столетия соответствовала по новому эпохе переселения народов в первых веках нашей эры; XIX столетие являет собою новую картину; оно являет собой новую волну переселений, но опять-таки не народов, а 4-го сословия, вернее, рождение самосознания в 4-м сословии, в пролетариате, который доселе выступал под флагом 3-х «*душевных*» сословий; пробуждение самосознания под третьем, так сказать, душевным пластом, под душою ощущающей, показывает, что самосознающая душа, пересекая сверху вниз слой души ощущающей, приближается роковым образом к границам души и астрального тела; самосознание пролетариата есть момент погружения самосознающей души в астральное тело; а движение пролетариата есть предвестие изменения ритма в течение всей исторической линии; та «*бездна*», о которой глаголет нам звуками Шуман, та воля, деятельность которой обрушивает представление, так что купол небес представляемых, или Вальгалла, горит есть картина приближающегося воспламенения сознанием астрального тела; этому приближающемуся пожару, потопу астральности, врыву астральности в опустошенные пространства буржуазной душевной культуры соответствует кривая роста социологических углублений в факторы телесной жизни человечества. Социология есть наука, отображающая отношения человеческих коллективов; рассмотрение этих отношений все более подчеркивает реальность телесных потребностей; в XIX веке социология, в противоположность доселе господствовавшим теориям государственности, подчеркивает главным образом подход к человечеству как к телесному организму, а не как (к) отвлеченному понятию; в то время как психология является дисциплиной, рожденной подходом самосознания к душе ощущающей, социология вскрывает тенденцию к большему еще спуску исторической линии вниз: обнаруживает подход самосознания к астр<альному> телу; и тем самым намечает точку выхода исторической линии из всего пространства истории; ведь вся история, как видели мы, с антр<опософской> точки зр<ения> исчерпывается границами *душевной* истории; она есть

история трех «*душевных*» культур; в социологии намечаются еще пока абстрактно (т. е. в средствах души рассуждающей) контуры социальной жизни, основанной на работе самосознания в сфере астр<ального> тела.

Выход истории из эпохи 2-го этапа культуры (культуры астр<ального> тела) происходил в доисторических далях прошлого; спуск самосознания в сферу астр<ального> тела есть своего рода выход в сферу надысторических представлений; во всяком случае он есть переход к совершенно новому фазису исторической жизни; и совершенно понятно, что социологи Нового времени, вскрывая корень экономической эволюции, отчетливо подчеркивают, что проецируемая данными экономики социальная революция знаменует собою самый глубокий рубеж между доселе бывшими этапами истории и тем, к которому мы подходим; поэтому они отмечают как бы: или доселе бывшая история («*душевная*» история, как мы говорим) еще не *история*, а эмбриональное состояние не родившегося к свободе человеческого организма, или, если она-то и есть «*история*», то за рубежом социальной революции нас ожидает конец всемирной истории как истории народов и государств; за этим рубежом открывается фаза ликвидации самых понятий «*народ*», «*государство*»; и поскольку история, нам известная, есть история «*народов*» и «*государств*», постольку мы вступаем в период ликвидации самой истории; в теориях Маркса и Энгельса переход через роковой рубеж социальной революции назван скачком в новое царство «*свободы*».

С антр<опософской> точки зрения этот скачок истории из себя самое вне себя самое есть 1) выход «*Я*» из сферы душевной в астр<ального> тело и 2) в итоге работы «*Я*» над астралом — достижение впервые пределов конкретного духа, или манаса, долженствующих начать линию «*духовной*» истории, вместо ликвидированной душевной.

Противоположности сходятся: и экономический материализм, и социология, построенная на антропософии, одинаково отмечают: неизбежность социальной революции, ведущей к «*прыжку*» и обветшание души, «*буржуазность*» культуры, выведенной из критериев душевной действительности; но экономический материализм сво-

дит критерии жизни к действительности материи; антропософия — к действительности духа.

Эпоха души самосознающей от 15-го до 20 века есть эпоха трех революций; она начинается эпохой революции прав человека как существа мыслящего; продуктом этой революции является реформация в 16-м веке и перерождение гуманитарных тенденций в свободный рационализм (эпоха вступления самосознания в сферу души рассуждающей): революция наук — вот наиболее действительный вздрог того времени (17-ое столетие, начало 18-го столетия); эпоха подхода самосознания к сфере души ощущающей отмечена взрывом политической революции во Франции конца XVIII столетия.

Эпоха подхода самосознания к сфере астрального тела отмечена рядом волнений, предвещающих приближение социальной революции. С точки зрения марксистского подхода социальной революцией оканчивается революционный период; с антроп<ософской> точки зрения самый факт социальной революции есть начало революции в сознании духа-собственно; в гуманизме, в этом начале революционного периода, революции духа нет в собственном смысле, а только первое веяние будущей и последней революции, осуществляющей конкретно прыжок в царство свободы (социальная революция не осуществляет «прыжка»; она создает лишь, так сказать, «*трамплин*» экономической революции, благодаря которому «*прыжок*» становится возможен в социальном разрезе); будучи лишь далеким предвестием действительной революции Духа, к которой вплотную приблизились мы в наши дни (в России особенно), гуманизм революционен лишь в первой фазе своего появления на свет: в 14 и 15 веке; с 16-го столетия мы видим быстрое перерождение его в ширящейся либеральной тенденции, которая в свою очередь в XIX столетии перерождается, и, так сказать, ожиревает в буржуализации. То крушение гуманизма, о котором так недавно говорилось столь многими, не есть крушение в собственном смысле: крушение предполагает быстрое падение; но «*падать*» то было уж нечему; в начале XX века гуманизм не упал, потому что еще весь ряд предшествующих столетий — картина перерождения гуманизма, его вырождения, т. е. картина медленного его падения, если что пало в начале XX века,— то только абстракция части сознания

нашего в нашем сознании: движение, высекавшее революционные искры в деятельности Эразма (1467–1536), Томаса Мора, уже выродились в Вольтере, д'Аламбере, Гольбахе, Гельвеции и Дидро; а деятельность Конвента выродилась во французской буржуазии XIX столетия. Зародыши будущей социологической школы рассеяны еще в XVIII веке у так называемых *физиократов*; значение экономических факторов сказывалось совершенно конкретно еще в крушении всего режима Людовига XIV во Франции; в экономической разрухе, сопровождавшей Людовигов XV и XVI.

Социологическая школа складывалась в душах, родившихся во второй половине XVIII столетия и в первых годах XIX; в этой же эпохе имеем мы рождение, рост и углубление новых социологических идей Сен-Симона (родился в 1760), Фурье (1772–1837), Ламменэ (1782–1854), Канта (1798–1884), Прудона (1809–65), Луи Блана (1811–82), Маркса (1813–1883), Лассаля (1824–1864) и т. д.

Эпоха так называемого утопического социализма предшествовала эпохе организации пролетариата, осознававшего себя при помощи идей так называемого «*научного социализма*»; начало развития рабочих организаций совпадает с началом рабочего движения, этого переселения 4-го сословия из подполий душевной культуры в дневное сознание человечества; это — эпоха 60-х годов, эпоха рождения социал-демократии, первого Интернационала (1864), появления «*Капитала*» Маркса (1868), начала деятельности Либхкнехтов, Бебелей, Каутских и т. д.

Социология есть такой же симптом приближения к работе сознания над астралом в сфере общественной мысли, как явление русского реализма в сфере литературы; и — как явление «*востока*» на горизонте европейской культуры с середины истекшего века; тенденции социальной революции, ставшей уже ныне фактором в России, есть — тот же «*восток*», или явление бездны астральной, колеблющей устои западных, душевно-буржуазных Вальгалл, гибель которых живописует звуками величественная тетралогия Вагнера, которая является в одинаковой мере и отражением идей Шопенгауэра, и органическим отражением надвигающейся на мир революции социальной; она описывает схождение самосознания из божественной сферы в сферу человеческую, рож-

дение и жизнь Зигфрида, этого героя буржуазной зоны сознания; золото Рейна, украденное со дна речного и вновь возвращенное этому дну (или — бездне) — живописует метафорой мифа и звуками идеи, вложенные Марксом в его классическом «*Капитале*». В Вагнере-революционере, бросающем дирижерскую палочку и выбегающем на улицу к проходящей мимо манифестации (факт, бывший с ним в Лейпциге) мы имеем парадоксальное утверждение, что «*восток*» и «*социальная революция*» в наших днях — просто тожество: две величины, порознь равные одной и той же третьей; и это третье: факт приближенья сознания к астралу, факт нахождения «*само*» в «*теле*» (и этот факт опять-таки подтвердил Ницше в своем поспешном заявлении, что «само» и есть «тело»); а равнение социальной революции по линии организации народов востока, эксплуатируемых западной европейски-американской буржуазией, произвел величайший практик этой революции, Ленин; к учению Маркса о классовом расслоении человечества он присоединил учение о классовом расслоении народов; ибо он показал, что есть целые народности, которые по степени эксплуатации их другими народностями находятся на положении, так сказать, пролетаризуемых народов по отношению к другим; и таковы народы востока по отношению к народам запада; этим введением «*востока*» в тактику революционной борьбы он доказал, что движение «*востока на буржуазный запад*», или «*переселение*» в более огромном, чем прежде масштабе, есть показатель все той же социальной революции; «*восток*» и есть астральное тело, над которым работает западная культура самосознающей души; поскольку работа эта производится буржуазной Европою (или самосознанием, не прикоснувшимся к западному астралу), эта работа есть эксплуатация и порабощение; поскольку же к работе той приступает самосознание, погрузившееся в астрал или самосознание пролетариата, постольку работа «запада» над «востоком» и есть — работа освобождения востока, или подготовление условий для пресловутого Энгельсова «*прыжка*».

Пробуждение самосознания в народах востока, сопровождающееся ростом революционного движения в Египте, Турции, Персии, Индии и Китае, или движение про-

летаризируемого «*востока*» на буржуазный запад,— и та «желтая опасность», на которую указывали и Вл. Соловьев и импер. Вильгельм, и та «*черная опасность*», на которую начинают указывать иные писатели современности (как недавно на нее еще указывал Даннери), есть в другом разрезе ликвидация сократического человека, душевно-абстрактного человека, на которую указал еще Ницше во второй половине истекшего века;

«*Дионис движется на нас, окруженный тиграми и пантерами*»,— так пророчески воскликнул в «*Происхождении трагедии*» когда-то молодой Ницше; и мы знаем теперь, что и психологически, и социологически он оказался правым; «*психологически*» правота его обнаружилась в том, что он ясно расслышал в себе и в других копошение «*бездны астральной*», «*вой хаоса*»; но только «*вой*» он назвал «*духом музыки*»; «*музыка*» — гармонизированный вой, «*вой проработанный*»; вне проработки он — ужас, он — «*страшные песни*» стихий, от которых отвертывалось самосознание Тютчева; Пушкин — обратно: пытался понять этот «*вой*»; но понять «вой стихий», это — значит: его пропустить сквозь сознание; сознанием оформленный — музыка он; ведь «дух музыки» Ницше — взыванье астральной телесности, или Дионис, или шопенгауэрианская «*воля*»; Дионис сметет нашу жизнь: так грозился нам Ницше; Диониса он различал: первого, или «*варварского*», от второго, или музыки в собственном смысле. Но сам он не справился с «варварскими моментами» своих дионисовых изживаний; дух «*варварства*» встал в нем безумием; или работа сознания над подсознанием: астралом, не разрешилась в нем победой сознания, омузыкаливающего «*вой*» астрала; и варварский Дионис, старинный, кровавый дикарь, каннибал, съел мозг Ницше. «*Восток*», запевающий в нас, или «*народы востока*», на нас восстающие, это и есть Дионис, которого приближение подслушано Ницше; но то Дионис пока еще варварский; и от работы над ним зависит, скажется ль он в расширениях нашей будущей социальной жизни, как гибель, или как импульс к духовной культуре. Пока эксплуатируем мы «*восток*», мы хаотизируем его; для «*буржуа*» восстание востока из сна подсознания к сознанию есть гибель душевного склада культуры, или «*закат Европы*» (по Шпенглеру); но для сознания, погру-

женного в 4-ый пласт или сословие, для себя-сознающего пролетариата как культурного пласта, ломающего падение исторической линии во взлет его, самая проблема «*востока*» — проблема будущего возрождения; для него «*народы востока*» не страшны, ибо самая граница между «*востоком и западом*» им сознательно преодолена.

Во всяком случае идея социальной революции, окрепшая в социологической мысли XIX столетия, есть идея о неминуемом, неизбежном кризисе исторического сознания, который может окончиться и гибелью, и возрождением каждого индивидуального сознания в зависимости от подхода к кризису, от умения или неумения им овладеть. Социология оперирует цифрами статистики; она вычеркивает кривые экономических кризисов; и порою пророчествует цифрами; в ней характерна замена души числом; психологический подход к истории экономических отношений в ней сменяется математическим; экономический материализм как бы подставляет вместо социального чувства бесчувственное число; и этим числом он измеривает и взвешивает действительность наших социальных идеалов; он есть применение математической диалектики к новой сфере явлений; математическое исчисление оказывается здесь не только способным нам предсказать небесное явление, построить мост и т. д.; оно способно нам прокричать о близящейся социальной катастрофе.

Хотя быстрый рост высшей математики с перерождением ее методов, приурочивают к изобретению Лейбницем дифференциального исчисления в 18-м веке, однако вся пышность расцвета математических знаний падает на XIX век, когда математика справедливо весьма многими учеными возводится во главу точного знания; в XIX веке математика становится царицею точных наук; точностью ее методов определяется точность математической механики; а сведением к этой последней определяются завоевания физики; мы уже знаем, что физика в свою очередь движет химией, ибо к физической химии в XIX веке движется маятник химической мысли; самая возможность выведения материальной качественности из свойств атомного веса есть сведение науки о качествах к науке о количествах; зависимость свойств вещества от атомного веса — зависимость химии от статики; статика же, в свою очередь, обусловлена динамикою и т. д. Степень точности

в точных науках есть степень измеряемости или взвешиваемости явления, степень зависимости его от числа, от математической формулы; определить явление — значит: его формулировать; но самая возможность формулировки — математическая возможность; поэтому детерминизмом окрашено подчинение математике группы точных наук; самый рост материалистического детерминизма есть рост математики в группе точных наук; и рост этой группы наук в целом научного организма Европы; во второй половине XIX столетия устанавливается можно сказать единый научный фронт; и это в последнем своем обнаружении — математический фронт; ведь самая представляемость материи, как таковой, есть представляемость «X», а, не данного наглядно в чувственном восприятии, под символическою формулою числа; все отношения материальные суть отношения чисел по отношению к числу, условно принятому за единицу; как математика была определяема теоретиками представлений о непрерывной функции посредством дифференциала или представления о бесконечно-малой величине, принятой за единицу, так и вмешательство математики в проблемы нашего популярного мировоззрения определялось возможностью явления разложить на числа, а эти последние свести к единице; материализм, определяемый научно, а не популярно, есть в сущности говоря динамизм, разложенный математическою механикой и этой последнею разложенный в математику; математической базою, или подлинно организационным тылом материалистического фронта оказывалась, конечно, не химия как наука о веществе, а математическое учение о непрерывных функциях; научный материализм был лишь символом математического детерминизма; и философия математики являлась философией подлинно научного мировоззрения.

Со второй половины XIX столетия в этой подлинной философии наук обнаружилась значительная революция, чреватая революцией научного мировоззрения; популяризация точного знания отстает от подлинных завоеваний науки порою на десятилетия; чем далее отстоит в методологической шкале наук любая наука от математики, тем медленнее просачиваются новые завоевания математики в эту науку; и пока в ближележащих науках совершается революционизирование их математикою,

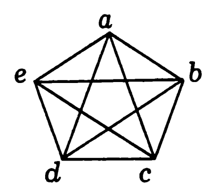
более далекие, как например биология или социология оказываются еще долгое время не затронутыми этой революцией, что мы видим в настоящее время.

В то время как в биологии и социологии еще в полной мере современных вчерашние математические воззрения, в математике они уже поставлены в зависимость от новых научных тенденций; в то время как в биологии и социологии нашего сегодня господствуют детерминистические тенденции математического вчерашнего дня, в физику, даже в химию уже просачиваются завоевания математического «*сегодня*»; и в действии этого «*сегодня*» все более и более сказывается революция методов; обусловленность вчерашней микрокосмической физики физикой макрокосмической, обусловленность наших представлений о вчерашней единице вещества атома от *образа вселенной*, подставленного вместо этой единицы (как то мы видим в сегодняшней теории электронов), есть отражение в ближележащих к чистой математике науках математического переворота, сущность которого в найденной зависимости самого вчерашнего элемента математической единицы (как бы мы ее не представляли) от числового комплекса; *теория комплексов* — вот новый, так ска́зать генерал-бас концерта математических дисциплин; комплекс первее элемента, в него входящего,— вот новое завоевание философии математики; математика из учения о бесконечно-малых элементах числа становится все более аритмологией, или теорией чисел; и приложение этой теории и к мировоззрению наук, и к мировоззрению вообще, бьет детерминизм, так сказать, в самых недрах его зарождения,— в математике; вывод из теории чисел в мировоззрение есть философия индивидуального «*целого*», обуславливающего свои элементы, вместо философии элемента, обусловливающего целое; теория непрерывных функций оказывается частным случаем теории функций прерывных: математический анализ оказывается в зависимости от аритмологии и учение о числовых индивидуальных комплексах; но это значит на языке общего мировоззрения: учение о механической зависимости явлений, учение о необходимости (оказывается?) — выражением учения о свободе; закон механической причинности выявляется здесь как закон о *необходимости из свободы*; но необходимость из свобо-

ды, научно обоснованная математикой сегодняшнего дня, есть научная формулировка восточного учения о законе кармы; *закон кармы* получает с 2-й половины XIX столетия свою непререкаемую формулировку в специальных работах математиков, совершенно не знакомых с ориентальным оперением ими открываемых *«новых»* горизонтов математической науки; новейшая революция математики оказывается лишь повтором по-иному (на этот раз на языке точной науки) весьма древних, весьма *«восточных»* учений. В передовом фланге западно-европейского научного мышления опять-таки пробивается древняя, как мир, «восточная» брешь; вопрос о свободе воли в математике нового сегодня снимается с очереди, ибо понятие *«свободы»* и *«воли»* оказываются тождественны так точно, как тождественны они в логике русского языка, где *свобода*, или состояние независимого, не обусловленного подсознанием сознания, *и воля*, или самое это в нас протекающее подсознание, оказываются тождественными; на нашем языке это значит, что самое подсознание есть сознание, впавшее во временный трафарет привычек, инстинктов, законов: и стало быть, самое представление о законе необходимости есть временное ограничение сознания.

[рисунок внизу на полях рукописи. — *Э. Ч.*]

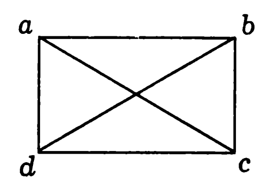
Представление о математике как точной науке и представление о части этой науки как теории непрерывных функций, наделяющей все менее точные науки ради простоты исследования временными атрибутами непереступаемой детерминистичной законности — вот революционное сознание новой науки наших дней. Необходимость, как частный случай свободы, и бессознание, как часть сферы возможного и постулируемого сознания, по отношению к которому наше сознание или сознание «душевной сферы», сознание *«буржуазное»* (или *«историческое»* — все равно, как ни назвать его) — вот вывод математики в искомое научное мировоззрение души самосознающей в моменте ее стояния в кризисе; как рождается необходимость в более широкой сфере свободы,— разрешению чисто математическое данного вопроса обусловливается

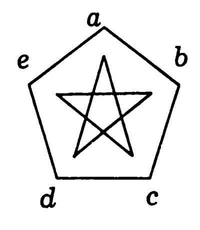


изучением группы наук математического анализа в его зависимости от теории чисел и учения о комплексах; но несомненен громадный жизненный вывод из создавшегося положения в отношении друг к другу групп математических наук: анализа к синтезу; математический анализ оказался зависимой переменной величиною синтеза; математический анализ до XIX столетия в истории развития научного мировоззрения доселе оказывался, так сказать, инспиратором всех наших представлений о *детерминизме*; в одеянии механики этот детерминизм ложился в основу нашего механического мировоззрения; а механическое мировоззрение служило единственной научною базою теоретического материализма; материализм шел под флагом механицизма, детерминизма; а этот последний — под флагом учения о непрерывных математических функциях; эти последние оказались зависимыми переменными другого, более научного и центрального флага; учение о примате прерывных функций — но что это значит? Спуск флага детерминизма; и стало быть: математическая условность механического мировоззрения; и стало быть: условность материализма; материализм — математическая эмблематика; но этим признанием материализма — в механике; материалистическое мировоззрение, понятое, так сказать по прямой линии, в прямом смысле в наши дни — ненаучная мистика, беспочвенная и наивная метафизика; не более.

С точки зрения научного мировоззрения материя, или ряд теоретических пунктов, обусловлен системою силовой, или условными линиями, проведенными от пункта к пункту и рисующими линейным соединением пунктов фигуру; учение о веществе есть учение о переходе от пункта к пункту по линиям; это есть учение о превращении энергии в замкнутой фигуре линий (системе сил); но самая связь линий обусловлена фигурой *числа* их, обусловливающего единицы, суммой которых является оно; так учение о свойствах материи становится зависимою величиною вариационного исчисления; материализм есть условная эмблема одного из моментов динамического мировоззрения; а это последнее есть эмблема или один из моментов исчисления вариационного; индивидуальный числовой комплекс есть фигура вселенной; вселенных может быть столько, сколько числовых фигур; в каждой

может быть свое течение превращения энергий; во вселенной, построенной на треугольнике «abc» динамический процесс от «*a*» в «*a*» протекает в одном направлении по силовым линиям «*abc*»; но если бы была открыта зависимость треугольной вселенной от четырехугольной «*abcd*», то процесс превращения энергий мог бы протекать двояко; в фигуре построенной из четырех пунктов (крест в квадрате, рис.) от «*a*» к «*a*» ведут два треугольных пути: по линиям ab, bc, ca, и по линиям «*ab, bd, da*»; необходимая зависимость «*b*» от «*a*» и «*a*» от «*c*» превратилась бы в свободу выбора пути превращения энергии: с точки «*b*» процесс превращения мог бы принять два пути: по линиям bc и bd; и «c» и «d» в фигуре перекрещенного квадрата одинаково соединены с «*a*»; «abc» и «abd» суть одинаковые треугольники; каждая точка этой фигуры вселенной имеет два вида необходимости; далее; если бы доказать, что вселенная фигура «4» включена как часть в фигуру, построенную на числе «5» (пентаграмма, обведенная пятиугольником, рис.) то процесс превращения энергий от «a» к «a» с точки «b» не раздваивался бы, а растраивался бы: он мог бы идти по линиям ab-bc-ca, ab-bd-da и ab-bc-ca; все элементы треугольной вселенной в четырехугольной получают в одном моменте цепи необходимости одну точку «b», в которой есть выбор, свобода идти к «a» по «c» или «d», или одну степень свободы; они же в пятиугольной вселенной получают уже две степени свободы и т. д. Во вселенной, рисующей фигуру, построенную на бесконечном количестве точек, движение в ряде пунктов получает множество степеней свободы выбора.





Детерминистическое представление о вселенной есть, так сказать представление о вселенной, построенной на треугольнике, где процесс кругооборота энергий течет лишь в одном направлении; зависимость его от учения о нашей свободе есть признание этого треугольника лишь элементом более сложной фигуры комплекса; или точнее говоря: это есть зависимость не только материи, как точки, от силы, как линии, но и зависимость самой линии

причинных изменений от фигуры всех линий ее, от математического переложения и сочетания всех элементов учения об индивидуальных вариациях; круговорот сил природы здесь только эмблема математической композиции, эмблема стилистики конкретных фигур, где фигура, вселенная, оказывается лишь точкой внутри вселенных более крупных масштабов; и то, что полагается сознанием, обитающим в этих вселенных в совершенной свободе, то изживается в ограничении частей вселенных (в отдельных треугольниках, слагающих фигуру, построенную на «5») как необходимость; то, что я говорю здесь в образной форме, есть непререкаемый вывод из особенностей и свойств числовых комплексов; а эти комплексы в математической логике современности первее элементов, на которые они могут быть разложены; материализм в этом свете есть точка, обусловленная первее ее лежащей линией, в свою очередь обусловленной первее ее лежащей фигурой вселенной; конфигурационный фигуризм есть первое математики; и уже второе ее — разложение фигур в элементы; но прежде чем прийти к обоснованию фигурности, конкретности и индивидуальности теории чисел, математика прошла длинный, предварительный, аналитический путь, в свете которого одно время могло показаться, что предварения математикою точной группы наук суть предварения необходимостью представлений о нашей свободе.

Сделаем быстрый, решительный вывод: мы видели, что материализм есть учение о вселенной как сумме точек силовых пересечений; это есть взгляд на комплекс как на физическое тело; взгляд на вселенную как на схему силовых линий, лежащий в основе динамического представления, самое физическое тело (момент статики) рассматривает как остановку движения; эфирное тело есть в антропософии комплекс движений и ритмов, из которых выкристаллизовываются физические тела; физическое тело есть динамика, ставшая статикой; зависимость же схемы движений от целого всех движений, от фигуры движений, или от фигуры числа, есть взгляд на тело как на неразложимый образ вселенной; фигурно числовая вселенная, то, о чем гласит математика наших дней, есть астральное тело.

Антропософия учит нас, что самая математика, как

наука, в ритме своих построений законов,— отображение жизни астрального тела; как реальность динамической эмблематики коренится в эфирном теле, так что законы динамики есть отражение в душе рассудочной ритмов эфирного тела, где эти ритмы — органика процессов жизни, и где самый закон тяготения есть, так сказать, экспульсация импульса жизни (или — проекция его в схему законов во вне), так реальность математической эмблематики коренится во внутренней природе астрального тела; законы чисел, или вернее, фигуры чисел — отображение астрального тела вселенной; конфигурации этих законов есть отображение в душе рассуждающей самих фигур жизни, или жестов ее; осуществление многообразия и свободы движений в природе встает перед нами, как то, что мы нарекаем животною жизнью; животная жизнь есть астральная жизнь; это, так сказать, динамический процесс, обусловленный жестами совокупности всех солнечных вселенных, и символизируемый зодиаком: как солнечная система есть точка в фигуре систем, так точно линий, соединяющих эту точку с иными точками, бесконечное количество; и эта бесконечность линейных проекций жизни осуществляется в животном царстве; самая неприкрепленность движений животного, в противоположность растению, к точке земли есть знак фигурности его жизни; силовая линия, проведенная от планеты к точке солнца, есть символ силового процесса, вытягивающего рост растения, которое линейно протянуто к солнцу; растение есть силовая линия; а форма его — жест эфирного тела; животное есть воплощенная фигура пересечения линий, отображающая собою ту или иную вариацию фигурного пересечения вселенных; оно есть воплощение на физическом плане, так сказать ритмов астрального тела; каждое животное есть, так сказать, корень того или иного волевого жеста в нас; оно в этом смысле есть физический — коррелат в нас поющего духа музыки; и выражение Лейбница («музыка есть математика нашей души») — выражает собой бессознательно очень глубокою истину: музыка и математика суть проекции ритмов астрального тела в душе рассуждающей и в душе самосознающей; некий духовный импульс, произведя изменение внутри астрального тела, отображается и перерабатывается душой рассуждающей: в этом переработан-

ном отображении он — математика; и он же в переработанном отображении души самосознающей — дух музыки.

После сказанного чрезвычайно важным является все более и более обнаруживающаяся внутренняя связь между стремлением социологии, науки о человеческих коллективах, базироваться на числе; и стремление математики рассматривать самый элемент числа (бесконечно малую единицу) в зависимости от числового комплекса как замкнутой, индивидуальной фигуры; все более и более обнаруживающаяся тенденция математики поставить в зависимость единицу от комплекса, и этим, так сказать, социологизировать единицу, как точку организационного множества, и все более и более обнаруживающаяся тенденция в социологии поставить в зависимость коллектив как индивидуальную фигуру от закона единицы, стремление математики к конкретности фигуры, обратное стремление социологии разложить конкретности жизни соц., фигур в абстракции законов сумм, являющих собой повтор единицы — вот странное перемещение ролей социологии и математики в их взаимном тяготении друг к другу; в то время как математика, так сказать, стремится социологизировать свои символы в рассмотрении элемента в зависимости от комплекса (или множества), учение о человеческом множестве в своем стремлении математизировать социологию обращается к вчерашнему, уже преодоленному математическому «индивидуализму» (употребляю здесь термин «индивидуализм» не в точном научном смысле, а в ложном его, в нынешнем смещенном значении «субъективизма», или, лучше сказать, «субъектного quasi-объективизма»); quasi математический индивидуализм вчерашнего дня заключался в стремлении разложить числовые множества на числовые атомы и свести фигурность множеств к универсальной значимости элементных сумм; скажу проще: в социологии водворяется идея об универсальности и детерминизме законов общественного развития, идея о сведении законов развития к числу, числа к единице, где суммы берутся лишь как нули, приставленные к единице личности, где личность есть единица, а человечество есть та же единица, но с рядом прибавленных нолей, и где эгоизм личности уничтожается лишь тем, что он переносится на все человечество; в математике, наобо-

рот, получает все больше научное обоснование идея о полиморфизме различного рода детерминизмов в целостности индетерминистичной математической фигуры вселенной, где самое число берется не механической суммою единиц, а индивидуальной фигурою, где человечество есть такое-то, совершенно конкретное число (не единица с нолями), и где сам человеческий индивидуум сам в себе — коллектив.

Перекрещенность математики с социологией, детерминизм социологических представлений, базированный на преодоленной математической философии вчерашнего дня, и социологизм новейших математических представлений, открывающий новую научную эру еще не возникнувших социологий, стремительный рост математики и социологии в XIX столетии,— все это опять-таки показатели-предвестники того факта, что душа самосознающая погрузилась в сферу астрального тела, нарушив замкнутую сферу *«душевной истории»*; момент погружения души самосознающей в астральное тело есть либо момент гибели самой души и начало ее склеротизации (отелеснения, так сказать), либо преодоление обычных границ сознания в переработке астрального тела для выработки нового химического соединения сознания, как сознания манаса.

Когда душа просилась ты
Погибнуть, иль любить.

В социологическом детерминизме сегодня есть много опасностей для души человеческой: стать телом; это значит: личности стать «едоком»*; и — только; и вместе с тем: в законах математического «индивидуализма» есть много надежд на пресуществление самой социологии как науки о суммах едоков, слагающих одного «едока» (человечество) в науку о новой любви, о действительном и конкретном царстве свободы внутри самой, простите за выражение, «едачной необходимости».

После сказанного,— читатель не удивится, если за-

* [В эти дни Б. Н. получил из Салтыковского поселкового Совета извещение о сумме, причитающейся с него по самообложению. В этой безграмотно составленной бумажке шла речь о каких-то «едоках», и Б. Н. приравнивался, кажется к «48» едокам, или к «448» — теперь уже не помню. Помню только, что бумажка эта вызвала большое волнение, и одновременно раздражила и рассмешила Б. Н. — *К. Б.*]

мыкая этот набросок «социология и математика» в афоризм, скажем мы: рост социологии и математики в XIX столетии, социологизирование и математизирование вселенной,— знамения подхода с разной стороны к одному и тому же: к проблеме астрального тела; и стало быть; в этой теме социология и математика суть тот же «восток» — восток в нас; детерминизм железных законов в социологической необходимости — отображение по-новому фатализма народов востока, ощущающих бытие вселенной как бытие под игом Ксеркса; а сведение этого детерминизма новейшею математикою к учению о нашей свободе, учение о необходимости из свободы и свободы из необходимости (учение об *иррациональных «прыжках»*, неожиданно резюмирующих детерминизм в выход из детерминизма) есть научное отражение и новая транскрипция опять-таки востока,— но «иного востока». Я сказал бы, что «востока» уже не Ксеркса, а Христа.

Итак «восток», или «астральное тело», врывается отовсюду в разбитую буржуазную душевную западноевропейскую жизнь; от «востока» — не отвертишься; куда ни кинь,— везде клин: там — «восток»; здесь — восток; и стало быть суть в подходе к «востоку», к взятию сознанием проблемы «востока»; наличность «восточной опасности» Вл. Соловьева еще не мотив для оправдания ужасной расправы западно-европейских культур-трегеров над миллионами жизней; в этой расправе «ксерксов» восток именно входит в запад; с другой стороны: рост революционного самосознания народов востока и справедливое стремление передовых политических вождей народов востока к социальной революции не должно закрывать глаза на опасность осуществления этой революции, которая может выродиться в миллионах сознаний восточных людей в идею абсолютного истребления населения «Западной Европой»; в том или другом случае «восток» скажется Ксерксом, и только Ксерксом. Остается сказать востоку «востока», равно и «востоку», поднимающемуся внутри нас, словами Вл. Соловьева:

...Каким же хочешь быть востоком,
Востоком Ксеркса, иль Христа?

Идея трансформизма

Социологическая диалектика материализма, экономический материализм, имеет под собой живую, конкретную базу, поскольку он не ограничивается анализом хозяйственных процессов и, дав атомистику производственного процесса сегодня, он точки процесса, хозяйства промышленных стран, все ж пытается рассматривать пересечением линий процесса; логику анатомии фабричного производства он превращает в диалектику становления его; и здесь, в выведении трех хозяйственных фаз человечества, в вырисовке первобытной коммуны и в выявлении процессов распадения этого хозяйства, ведущих к становлению в человечестве капиталистических производств, экономический материализм рисует стройную картину восстания современных чудовищных хозяйственных предприятий, сосредоточенных в немногих руках и разоряющих большую часть человечества так называемым фетишизмом товарного производства, когда производственная деятельность, не регулируемая реальностью потребления, движима лишь хаосом конкуренции и борьбою за рынки; экономический материализм вскрывает неизбежность такого периода развития хозяйственных отношений как своего рода детскую болезнь человечества, длящуюся века,— или антитезу *тезы* (или первобытного хозяйства); и он же рисует следствие, вытекающее из все бóльшей хаотизации хозяйственных отношений: образование пролетариата, рост его, так сказать, вширь и вглубь; вширь, т. е. переход к пролетарскому состоянию все бóльших масс человечества: *вглубь*,— рост самосознания пролетариата в связи с сознанием всего механизма истории; и, стало быть,— переход от осознания этого механизма к его овладению; первый момент в истории овладения — момент зарождения рабочих организаций, рабочее движение и организация его снизу, с той же фатальностью ускоряющее 3-ю фазу, или фазу синтеза, сколь ускоряет ее сверху все растущая капитализация хозяйств; конец антитезы истории — обобществление орудий производства в итоге социальной борьбы, диктатура пролетариата в период борьбы; и расцвет новых форм истинно социалистического хозяйства: общечеловеческий период истории, или история в собственном смысле, а не история детских болезней,

какою является вся история наша, которая не история человечества, как хозяйственного единого организма, а история разъедаемых прею народов и государств; так стадия антитезы переходит в стадию синтеза.

Диалектика в этой картине преобладает над аналитикой, динамика над механикою; и потому-то экономический материализм в своем здоровом моменте, определяющем самую механическую атомистику хозяйств, лучше назвать *диалектическим трансформизмом*. Марксисты сами выдвигают диалектический метод на первый план; преобладание аналитического момента в этом пролетарском мировоззрении вырождает самую концепцию, ослабляя линии связей между отдельными моментами хозяйственного процесса и гипертрофией аналитического момента, разрастающегося в скрупулезное описание отдельных в истории хозяйств; так марксизм незаметно обуржуазивается в так называемый ревизионизм современной нам социальной демократии вплоть до буржуазнейшей так называемой исторической школы в социологии; момент диалектики в этом мировоззрении заимствован из диалектики Гегеля; подмена марксистской диалектики аналитическою неизбежно ведет к перемене, так сказать, логического гегемона системы: замена Гегеля Кантом, что мы видим у ряда полубуржуазных теоретиков социализма 2-й половины истекшего века: и у Форлендера, и у Штаммлера в его «Хозяйстве и праве».

Связь с Гегелем весьма характерна для Маркса; иные зарождение соц. материализма из логического идеализма Гегеля выводят из диалектической необходимости вывернуть основной тезис Гегеля «все действительное разумно» в его противоположное «все разумное действительно»; под действительностью здесь разумеется, и весьма ограниченно, биологическое бытие; поэтому тезис «сознание определимо бытием» есть тезис марксистского социализма.

Связью своею с Гегелем весьма дорожили и Маркс, и Ленин; диалектический метод Гегеля им казался реальным отображением в сознании диалектики самого нерва социологического бытия, пресловутого биологического трансформизма, хозяйственных или материальных фаз жизни. Мы видели, что с нашей точки зрения сам Гегель «панлогизм» в его нерве, в законе диалектического раз-

вития, есть отражение иного процесса: процесса приспособления ариманизованной части души рассуждающей к теме времени, к ритму крепнущей самосознающей души; мы указывали в свое время, что можно извлечь музыку из чего угодно, даже из медной кастрюли; и Гегель, этот престидижитатор звуков, этот музыкальный клоун-эксцентрик Европы, пристукивал в такт к иным инструментам оркестра своею кастрюлей рассудка, в нас вызывая иллюзию, будто бы весь оркестр есть кастрюля.

Выше мы указали, что в законе диалектического развития Гегель лишь отразил одною сферою культуры (культурою рассудочной мысли) ритм всей сферы, как ритм *темы с вариациями; тема в вариациях* в сфере экономического процесса отражена так же, как отражена она в диалектическом процессе рассудочной мысли; в таком отражении она есть учение о трех фазах хозяйства, верней учение о превращении одной фазы в другую.

Опять-таки видели мы: тема тем — ни учение о превращении хозяйств, ни учение о превращении понятий,— тема тем: становление, рост, работа самосознающей души, как темы в вариациях, где темою является индивидуальная целостность, взятая как организм, а вариациями является переложение и сочетание ее элементов, как множества и с тою же, если не с большею правомерностью диалектический материализм мог бы черпать свои инспирации не в логике Гегеля, скорее мимикрирующей на под нею протекающем более глубоком культурном процессе, нежели его вскрывающей,— не в логике: в логике математики, вскрывающей диалектику теории чисел; но тогда бы диалектический материализм своевременно стер бы на своем лозунге одно, вовсе его не выражающее слово,— а именно: слово «материализм», ибо этот «материализм» есть по меньшей мере динамизм: в сущности ж говоря, он есть трансформизм, и даже фигурализм; «материализм» имеет в смысле учения Маркса не реальное, но «фигуральное» значение, к сожалению наивно уплотняемое многими марксистами: в таком, наивном уплотненном смысле он есть источник грубых промахов и парадоксов сознания с прямолобым упорством пропираемых в жизнь вопреки очевидности здравого смысла, сознания и самой науки.

Диалектический динамизм марксистской идеологии — не может быть закреплен в термины механицизма и

материализма; материализм есть учение статическое о равновесии, устойчивости материальных пунктов; а механицизм есть всего только схема кажущегося движения по линиям от пункта к пункту, где динамика процесса не в пункте, как вещи в себе, а в движении зрачка, перебегающего от пункта к пункту и рисующего нам линию; линия всех экономических революций в таком разрезе есть кажущаяся: она есть движение косностей от меньших к большим, до косности в собственном смысле, последней косности выхождения человечества к абсолютному пункту равновесия, долженствующего увенчать социалистическое государство, в котором свобода движений опять-таки имеет лишь смысл фигуральный; она — в атрофии самой способности к движению; и раз достигнуто абсолютное экономическое равновесие хозяйств, как материальных вещей, то всякое движение сознания, обусловленного теперь покоем хозяйства, должно погаснуть, навеки приключенное к абсолютно недвижному государственному печному горшку и печному пайку.

К счастью, для диалектического трансформизма иные из его теоретиков выдвигают все больше в нем его революционизирующий момент динамизма, подчеркивая, что в соц. государстве будущего переместится «вещь в себе» жизни: от вещи как созданного продукта, товара, к процессу труда; единицею ценности будет там единица трудового процесса; но нет унификации трудового процесса; трудовой процесс есть замкнутая система энергетических превращений, где каждое превращение (работа в более специальном смысле) зависит от целого как от фигуры; целое, каким бы оно ни было, в основном признаке целого, в организационности, есть всегда индивидуальнейшая фигура, а не абстрактная бесконечность, а конкретное бесконечно большое, но всегда исчисляемое число, в котором все единицы, личности, стоят, каждая в своей индивидуальной позиции, и определяются специальным трудовым знаком; только так научно-математически может быть обозначен единый трудовой процесс соц. государства будущего; он есть целое сопряженных неповторимых, единственных трудовых процессов, не могущих быть взятыми в скобки общей трудовой ценности; неповторимое каждого труда есть ему присущая степень свободы; и присутствие этой свободы придает

каждому труду его ценность как творческого достижения; материя в этом процессе может лишь мыслиться как творческий продукт, ценность которого лишь в процессе его восстания из творчества.

Так самая диалектика трудового хозяйства перерождает в нас самое представление о нем как об образе творимой вселенной; и эта творимая нами вселенная есть единственная действительность среди всех нам данных и нас обстающих товарных действительностей, именуемых нами «бытием»; в подлинно революционном взятии диалектического трансформизма «материя» лишь материал, лишь сырье, хаотически разбросанное вокруг нас под формою бытия; оно получает действительность только в процессе творения живых организмов, в процессе организации, культуры, самосознания.

В таком выпрямлении диалектический трансформизм есть действительность выявленной самосознающей души, а социалистическое общество — быт ее жизни.

Трансформизм [зачеркнуто в рукописи. — Э. Ч.]

В другой научной сфере уже с XVIII столетия все более и более выявляется композиционное творчество работающей над душами (а теперь и над телом) самосознающей души; эта сфера есть биология в ее целом. С XVIII столетия печать самосознающей души сказывается все более в тенденции найти связь между огромным, здесь накопленным материалом, результатом изучения, описания, сперва внешнего, а потом и анатомического, сперва крупноструктурного, а потом, с открытием микроскопа, и мелкоструктурного. С XVIII-го века биология начинает складываться в грандиозную систему животных типов, родов и видов; совершается каталогизация; и животные и растительные особи складываются на основании общих признаков в виды, в роды, в семейства и в типы; достаточно разглядеть биологическое прошлое системы Линнея, Кювье, чтобы понять, что они явились результатом огромного конкретного изучения видов животных и растительных царств природы, вдумчивого расположения их по анатомическим признакам; должна была им предшествовать громадная сравнительно анатомическая работа; и только к концу XVIII столетия научно стал подниматься вопрос: сравнительно анатомическая градация, легшая в основу классификации, являет-

ся ли реальным отображением сродства животных видов, или абстрактной; аналогии животных органов являются ли результатом их гомологии; в последнем случае многообразие животных и растительных видов явилось в результате приспособления этих органов к разнообразию жизненных условий; в таком домысле складывалось учение о трансформизме животного царства; мы знаем, как Гёте волновался спорами, происходившими во французской академии наук между Кювье и Жоффруа-Сент-Илером, сторонником *трансформизма*; мы знаем, насколько научная мысль Гёте была взволнована этим спором, насколько Гёте в своих трудах был защитником и даже двигателем биологического трансформизма, как в учении о метаморфозе растений, так и в своей позвоночной теории черепа.

Хотя Ламарк еще в XVIII веке развил остроумнейшую теорию в духе трансформизма, однако лишь Дарвину в первой половине истекшего века удалось научно для своего времени показать происхождение многообразия видов животного царства из явлений полового отбора и теории выживаемости наиболее приспособленных к борьбе за существование особей; с того времени взгляд на развитие животного организма становится взглядом на *тему*, изживаемую в многообразных вариациях; тема самосознающей души выявилась и здесь.

Вскоре после Дарвина стали искать самую, так сказать, тему данных в биологии животных вариаций, относительно которых уже было доказано, что они суть модификации темы; чаще раздавались споры об онтогенетическом и филогенетическом развитии; появилось два направления в биологии: морфологическое и физиологическое; в то время как первые клали в основу философии биологии формы, как таковые, вторые выдвигали процесс, становление форм; эти споры о том, обусловлена ли форма процессом, или, обратно, процесс формою, во второй половине истекшего века разрешились победою физиологистов; в биологической данности была отыскана, так сказать, тема развития жизни, так сказать откладывающая в процессе развития от себя животные формы, соответствующие формам, обусловливающим сравнительно анатомическое деление жизней на классы; эмбриология дала материал для торже-

ства филогенетических тенденций; Геккель, рассматривая стадии зародышевой жизни высших животных организмов, отметил стадии, пробегаемые зародышем: стадии бластулы, гаструлы, червеобразной и т. д. Этим стадиям соответствуют отдельные животные особи.

Так Геккель пытался нам доказать, что эмбриональная наша жизнь есть ракурс пробега все той же животной формы, трансформируемой десятками тысячелетий.

И здесь, в биологии встала картина животной жизни, как картина модификаций все той же первичной формы.

Но то же было доказано в химии Менделеевым и Лотаром Мейером: модификация качественных особенностей веществ нашей вселенной обусловлена единым ритмом; и этот ритм сказывается в периодической повторности тех же свойств в линии увеличения атомных весов; линия этого увеличения нам рисует спирали повторов, так что если мы разрежем ее на количество повторных отрезков и поднимем эти отрезки друг над другом, то мы получим таблицу расположения элементов, выводящую нам химические и физические свойства из места лежания в таблице, т. е. из фигуры целого; причем обнаружились любопытные особенности в структуре самой таблицы; если мы сведем к другим группам две группы этой таблицы, не играющие самостоятельного значения (так называемую «нулевую» и так называемую «восьмую», которая есть промежуточная (между 1-ой группою и 7-ой),— то в общем получим семь групп; эти группы получаются от перпендикулярного семикратного пересечения отрезков линии, являющей градацию все увеличивающихся атомных весов; элементы каждой группы, подобно животным видам одного семейства, будут объединены родственными физическими и химическими свойствами.

Интересна сравнительная характеристика этих групп элементов по отношению к кислороду и к водороду; по отношению к кислороду мы имеем в характеризуемых группах все большую способность соединения с ним, так что обозначая элемент через «*X*», а кислород через «О», мы будем иметь в семи группах следующие типы высших соединений с «О»: 1) X_2O, 2) XO, 3) X_2O_3, 4) XO_2, 5) X_2O_5, 6) XO_3, 7) X_2O_7; в отношении к кислороду «О» группы рисуют линию, так сказать, расширения возможности соединения с кислородом; по отношению же к

водороду (к «Н») имеем другого рода соотношение соединений; имеем типы высших водородных соединений: 1) HX_1, 2) HX_2, 3) XH_3, 4) XH_4, 5) HX_3, 6) XH_2, 7) XH_1, где первая группа соответствует седьмой; вторая — шестой, третья — пятой; четвертая же — *неповторима*.

Расположение семи групп веществ по отношению к «О» и к «Н» рисует: по отношению к «*О*» — линию увеличения способности соединения; по отношению к «Н» — линию повторов, что дает нам кривую расположения веществ, как кривую развертываемой спирали.

Какие элементы характеризуют 4-ую, неповторную группу? Углерод, кремний; относительно последнего мы знаем, что его особенность — способность к построению множества соединений, так называемых силикатов, располагаемых морфологически в силикатные *ряды*; и вещества, соответствующие рядам,— соединения, из которых состоят минералогические вещества нашей планеты; это — в широком смысле слова те земли, на которых мы ходим; *минералогия* есть химия соединений *кремния*. Относительно углерода мы знаем, что он отличается свойством, единственным среди всех других элементов: способностью атомов произвольно сцепляться друг с другом или одним сродством, или двумя, или тремя, или четырьмя (т. е. математически говоря, тремя степенями свободы); и это свойство его порождает бесконечное количество углеродных соединений, рост их, так сказать, во все стороны; *органическая химия* есть химия углеродных соединений; неповторимость углерода (его положение в 4-ой группе) есть *жизнь*, импульс к жизни в сложных углеродных телах: в белковых веществах.

Что напоминает нам семигрупповое строение системы веществ и ритмами повторов своих, и импульсом неповторности? Учение о семи этапах культуры в антропософии; и спираль развития, дедуцируемую из них. То же самое отображает нам химия; учение о ритме смены состояний сознаний вполне соответствует ритму смены веществ, подобно тому как ритм смены форм товарного производства соответствует ритму смены логических состояний понятия как тезы, антитеза*, синтеза. В анало-

* [Б. Н. употреблял иногда это слово в мужском роде, сокращая «антитезис» в «антитез», и делая сильное ударение на «и». — *К. Б.*]

гиях этих и в общности логических знаков, начертанных на разнообразии научных дисциплин, сложенных эпохою души самосознающей, сказалась сама душа самосознающая в процессе работы ее над душой рассуждающей, душою ощущающей (и наконец, над астралом в последние годы); все достижения различных научных дисциплин в контрапункте их с иными культурными сферами отпечатлены *вариациями* той же темы; тема — душа самосознающая, строящая свой *индивидуальный* ритм.

Душа самосознающая

Находясь, так сказать, в центре эпохи души самосознающей, вступая в, можно сказать, 4-ый период ее исторического развития, мы переживаем с особенной остротой осознание все ее особенностей и отличий от предшествующих периодов: души ощущающей, души рассуждающей; первый душевный период* характеризовался, как видели мы, появлением контуров *обще-душевного* быта, не расчлененного на отдельные душевные способности; общим фоном душевности все же в этот период являлся тот слой, который в настоящее время нам явлен под формою так называемого *чувства*; в тот период чувств в нашем смысле не было; они появились лишь в период рождения личности; *чувства скорее носили характер незамкнутого*, не вовсе безличного, не вовсе личного, а скорей полуличного переживания, в центре которого возникал временный пункт (впоследствии,— пункт личности), и снова временно исчезал, появляясь в переживании, как состояние сознания «*иной личности*»; связью же между пунктами сознания оказывался *полусознательный процесс*, имеющий *форму мифа*; безличная метаморфоза отдельных состояний сознания и обусловливала метаморфозу представлений, и отображалась миром мифов, гласящим о метаморфозе (здесь — образ Ио, здесь образ телки; но «нечто» — пребывающее и здесь и там); связующим началом между отдельными состояниями сознания являлась не личность, а род; биологический трансформизм гораздо более поздних душевных периодов, формулированный в дарвиновой теории о происхождении видов, а также происхождении человека

---

* период души ощущающей.

от животного, зачастую изживался обратно в образах *превращения* божеств и людей в разнообразные растительно-животные формы; самая вселенная виделась не мертвою природою в нашем смысле, а животно-растительным организмом, вылупившимся из яйца; здесь, в мифах о первичном яйце перекрещиваются греческие и китайские мифы, как перекрещиваются они в представлении о том, что из яйца вылез змей (протогон, или дракон — все равно), или змеевое *время, история в собственном смысле*; если мифический образ переживания, занимая место будущей эмоции, занимал место будущего акта сознания в нашем смысле, то будущий образ мысли коренился не в особи рода, но в роде: в традициях, в бытах патриархальной жизни; воля же, свободная воля в нашем смысле, гнездилась в еще более глубоких, более темных и более обширных собирательных центрах, которые лишь позднее оформились в личных сознаниях как представление о народах и расах; особь, имея лишь в расовых, инстинктивных движениях свой волевой центр, свою «свободную волю», конечно же представлялась себе, как лишенная этой свободы; очагами, фокусами, регуляторами актов свободной воли были общие культовые формы, в которых понятие народа и божества было спаяно, не дифференцированно; религия Иеговы, как народного бога, призывающая к уничтожению чужих народов и их богов, типически отражает волевую деятельность человечества в этот период; вспомните приставания пророка Самуила к Саулу, проявившему преступную гуманность по отношению к амаликитянам и подвергнутого за это проклятию,— и весь быт мира воли, а следовательно и морали, ярко встанет перед вами; гуманный, и с нашей точки зрения, нравственный поступок Саула рассказан в библии как религиозно-национальное преступление; Саул должен был резать амаликитян, а он их жалел; эта жалость его и была корнем его преступности для Самуила.

В период души рассуждающей произошел, так сказать, отрыв мысли от рода; и совершился, так сказать, акт вложения этой мысли под черепную коробку каждой отдельной особи; можно сказать, что такое передвижение мысли сопровождалось *разрушением домашне-родовых пенатов*, развалом быта и переброской всей жизни из

дома на улицу, в между-до́мье; развитие уличной, кружковой, по существу бездомной жизни, подверженной всем случайностям столкновений с рассыпанными теперь, точно бусинки ожерелья родовыми особями, перекрестное столкновение родов чрез столкновение особей, смешение родов в особях привело к перекрещиванию и к всем возможным преломлениям родовой жизни; так личная жизнь с рудиментами личной мысли вместо традиционно-родовой, явилась характернейшим тонусом начальной стадии эпохи души рассуждающей; рождение мысли в собственном смысле отметилось появлением личности; и столкновением отдельно-мыслящих личностей, выбежавших из домов после того, как очаги домашней жизни были разбиты, отмечено рождение *закона* и *государства* в нашем смысле как вынужденного необходимостью договора между инако-мыслящими; этим заложено в будущем рождение гражданского строя вместо теократического, доселе господствовавшего; и вместе с тем: обнаружилось передвижение глубоко в бессознании доселе лежавшего волевого центра; область человеческой воли, «свободы воли» стала областью этой свободы достигших отдельных родов; появилась *аристократия* в собственном смысле вместо древней, сакральной, выделенной, так сказать народным богом и наделенной божественными атрибутами; в то время как царские, или жреческие роды души ощущающей непременно вели свое происхождение от богов, являясь вариациями одного божественного народного рода, теперь появились у власти *особи лучших* народных родов, отдалившихся от своего божественного корня; аристократия, каста воинов, в лучшем случае есть каста внуков богов, между тем как жреческая каста была, образно говоря, кастою сынов божиих; в этот период впервые появляется, так сказать, отчетливое представление о рабах и свободных; в предыдущем периоде жизни не было рабов в собственном смысле, потому что не было и освобожденных от рабства родов; с появлением первого освобожденного рода появляется и первое отчетливое представление обо всем народе, как о подчиненном, находящемся в рабстве; появляется и борьба родов внутри родового коллектива, т. е. появляется отчетливая политическая борьба; и этим введением в борьбу народа закладываются первые контуры демократии.

И все же существеннейшая черта рождения души рассуждающей есть появление мысли под черепною коробкою особи; теперь эта особь с *отдельною мыслью* — есть личность; жизнь ее есть уже не отдельные вспышки переживаемых состояний сознания, между которыми — метаморфоза, мифический провал, так что за провалом маячащее представление о пережитом сознании есть представление этой вот особи о себе, как о другой; *мысль оказалась внутри* жизни особи *связью* отдельных состояний сознания, а центр этой мысли, или то, что пронизывало все состояния под черепною коробкою особи, оказалось в одном отношении уже оторванном от них, ибо без этой оторванности невозможно их сопоставление; форма этого *сопоставления*, будущий закон логического тождества, и еще более будущее Кантово синтетическое единство сознания, и изживалось как «*Я*»; *центр личности оказывался в мысли*, а центр самой мысли осознавался как личное «*Я*»; и потому укрепление родившейся мысли и укрепление личности, рост этой личности, были синонимы; работа же введения в мысль круга прошлой, мифической, патриархально-родовой представляемости, переработка образов этой представляемости, или работа души рассуждающей над душой ощущающей, в процессе дальнейшего высвобождения из нее есть формирование из мира мифов мира искусств; произведения искусства того периода это как бы следы ног личности, попирающей вязкую и ногу обхватывающую подпочву мифа в процессе восхождения к вершинам новой душевной культуры; это всегда есть отпечаток, слепок с какого-то рабочего усилия подняться вверх в пути творчества и преобразования жизни как лично мыслимой; и потому-то *маска*, как слепок слепков, явилась символом всего устремления мира искусств в наиболее синтетическом искусстве своего времени, *в трагедии*; маска есть отпечаток усилия некой от безличия отделившейся точки, и вместе с тем — граница безличия; точка, не имеющая еще фигуры, образа, «ли́чия» — рудимент будущего самосознающего «*Я*», могущего укорениться в своем бесфигурном доли́чии лишь при условии чего-то, отделяющего его от доли́чия преодоленной метаморфозы родовой и мифической жизни; в этом смысле античная маска есть еще и щит героя, или самого, пока не вскрытого, *корня*

усилия; в момент, когда падает щит,— меч древнего рока, метаморфоза, разит эту еще пока точку будущей фигуры *«индивидуума»*; трагический герой — снявший маску,— погибнет: эринnии родовой жизни настигнут его.

Но маска,— личина, персона, и есть сама личность; она — условие набухания и произрастания в стебель новорожденного героя, себя сознающей мысли.

В этом смысле самая история личности, как личины, есть с точки зрения всей будущей истории, лишь момент отделения мысли, как рудимента будущей действительности свободы; а мир искусств, или мир личин, является противопоставленным миру миров щитом; рок заключается в этой погоне рока и рода за будущим еще героем, пока находящимся в состоянии младенчества, в точке лишь отделенности сознания от отдельных актов его; здесь *«со»* знаний, как актов,— еще не *«само»*, не свободная организация актов, и не фигура, построенная из актов, а именно *«со»*, как память об актах в точке соединения их *а абстракции*; и потому-то рост жизни мысли эпохи души рассуждающей есть рост *абстракций*, или тот вид мышления, который в наших позднейших узнаниях нам стоит как рассудочность в тесном смысле этого слова; все то, что противополагается этой рассудочности и что в предыдущий период душевной культуры являло собой многокрасочный мифический мир, есть жизнь чувств и движений не вскрытой пока сознанием личной свободной воли.

И тем не менее несмотря на весь иллюзионизм лично-личинной, личинковой жизни отдельных особей эта личная жизнь в центре сознания, как связи актов или отдельных его состояний, разительно *меняет картину обставшей действительности*; исчезают образы метаморфозы явлений и обнаруживается вместо этой метаморфозы еще пока абстрактное *единство* в виде логического закона тождества: Протогон, змей, оказывается этим единством личного сознания, вырванного из текучего потока родовой, народной, космической метаморфозы явлений; в момент зарождения философии, можно сказать, умирают Дриады, и спадают хвостики с фавнов; ибо эти хвостики есть связь особи с родом; но связь — оборвана; вместо сатира — только логически мыслящий Сократ, проходящий без всяких зацепок

сквозь все метаморфозы сознания точкою самосознания, спрятанного под массивною черепною коробкою как под щитом; эта личность Сократа — личина; и точка самосознания развивает в противовес всем былым образам мифической метаморфозы свое учение о личном бессмертии, или вернее, бессмертии индивидуальном, ибо и личность как щит, как личина,— не лична, безлична: когда слагающийся под ней индивидуум станет на-ноги, она спадет с индивидуума, ибо она — лишь первая выкорчеванная из рода точка *линии личностей*, двойников, тройников, в нас живущих вполне бессознательно и продолжающих в подсознании нашем свои мифические метаморфозы; будущая *организация этих личностей*, этой фаланги хвостатых полулюдей и полуживотных правофланговым, Сократом, гением их — есть задание самосознающей души.

Эпоха души рассуждающей в сфере мысли сосредотачивается периодом роста абстрактной мыслительности; и этот период отмечен фазою самого *возникновения* 1) понятий из образов, 2) фазою изучения жизни понятий, сплетений их в нашем сознании в суждения, умозаключения, рисующие длинные силлогистические цепи, 3) и наконец, изучение пределов этих цепеобразований; первый период есть период различных философских систем греческой мысли, имеющих космогонический характер; это суть учения, объясняющие, что от чего произошло, и учение о том, из каких элементов бытийственности складывается образ вселенной — и внешней, и внутренней: из видимых-ли стихий (огня, воды, воздуха, или чего другого), невидимых-ли (маленьких кусочков твердой материи), из чувственных-ли, сверхчувственных-ли (чисел, понятий, идей); как бы ни разнились эти системы, в них явственно отпечаталась космогоническая проблема. 2) Фаза изучения сплетения понятий *рождает нам логику и диалектику*; и наконец, вершинная третья фаза,— учение о *категориях*, или идеях, *как пределах, началах и концах* понятийной жизни, внутри которых нам данная чувственная действительность является лишь действительностью сотворенной или сформованной, или даже теневой по отношению к мыслительной жизни; фаза эта рождает уже первые ростки будущих методологий и теорий знаний, а так же переносит и самый центр мысли

из сферы рассудка к учению об интеллекте как организующей силе самих идей; в скором времени после этого учение об интеллекте как живой, организующей действительность, *волевой* мысли,— одновременно *и мысли, и жизни* (будущий практический разум Канта) встает в учениях о Логосе; или по крайней мере в более или менее совершенных попытках вычертить в сознании под- и над-рассудочной мысли новую сферу ее.

Здесь-то и пересекается сфера души рассуждающей со сферою души самосознающей; и первая весть о новой сфере сознания, *предопределяющей* и сознание в рассудочном смысле, и бытие в чувственном смысле, и личность, стоящую на перепутьи между этими сферами, есть символика самосознающей души, данная нам в образах христианской философии апостола Павла, где личное «*Я*», вырванное из сферы личности, *диалектически прикрепляется* к надличному индивидуальному «*Я*», или *коллективу личностей*, где идея генетической или же телеологической зависимости всего, что ни есть,— идей, понятий, предметов, образов личностей, личных сознаний — видоизменяется в идею *структуры и композиционной* взаимной обусловленности элементов, в интерференции самой этой обусловленности, в диалектическом раскрытии понятия обусловленности как обусловленности энным количеством необходимостей, каждой в отдельности не абсолютно необходимой, наконец в перерождение самих понятий о необходимости чрез математическое раскрытие внутри необходимости вырастающей двух-, трех- и далее много-степенной свободы, вплоть до учения о необходимости из свободы.

Об этом мы ниже.

Здесь напомним лишь, что весь период сложения, роста и процветания периода средневековой мысли, а с ней и культуры этого периода есть попытка раскрыть в средствах души рассуждающей новый миф, рожденный внутри самой рассудочной мысли: миф о само-со-знании, в результате которого самый миф перестает быть мифом, становясь действительностью многоличия индивидуальной культуры и в социальном разрезе, и в разрезе каждого отдельного «*Я*»; эти усилия души рассуждающей раскрыть нечто, ее ныне превышающее, но в средневековый период пребывающее под нею как эмбрион,

12. Зак. 5156.

выявляются в теологической логике так называемой схоластики; в логике души рассуждающей эти усилия сказались, в отличие от античного периода мысли, не в сложении самих контуров логики, не в раздвижении клавиатуры мысли, а в развитии, так сказать, техники пальцев, играющих на самой клавиатуре; в техническом утончении силлогистических гамм, в многообразии их тональностей и в механизации самих приемов мысли; причем впоследствии лишь оказалось, что дефекты средневекового логического инструмента зависят не от формальной беглости логических пальцев на нем, а от неправильности вычислений, легших в основу построения инструмента; неправильность вычислений — знак равенства, поставленный, во-первых, меж *мыслью* и меж *рассудочной* мыслью; и во-вторых, понимание этой рассудочной жизни в правильном построении* цепей из понятий *вместо анализа* самих основных понятий познания; первичною данностью нам этих понятий, как основных категорий познания в Аристотелевом смысле, не исчерпывались границы познания, построенного в сфере души рассуждающей; эта сфера оказывалась шире a priori положенной логикой Аристотеля (сферы); дефекты логического инструмента оказались в узости выявленной клавиатуры, внутри которой, однако, пальцы логических пианистов достигли небывалой и отчасти даже нами утраченной легкости и быстроты. И если звук средневековой логики, как инструмента, независимо от тональности реализма, или номинализма все более и более не созвучал со звуком логики в нашем теперешнем смысле, то это порою не зависело от логической грубости на этом инструменте упражнявшихся схоластических докторов; артисты, дававшие нам логические концерты на протяжении всей эпохи схоластики, были порою в техническом смысле безукоризненны; и техникой мысли своей, конечно же побивали они многих из логических артистов наших дней, признанных доселе за авторитеты; суть, повторяю,— не в технике, а в инструменте, верней, в материале, из которого инструмент был построен: в особенности и в свойствах культуры рассудка, взявшего патент на изготовление логических инструментов.

---

* — т. е. *как* правильного построения цепей из понятий.

Схоластику невозможно было переродить; надо было ее закрыть; или верней,— закрыть самую фабрику изготовления инструментов познания,— рассудок, что случилось в момент рождения самосознающей души во второй половине XIV столетия.

Это рождение новой души, или выход сознания из сферы души рассуждающей сопровождалось рождением нового взгляда на мир и восстанием по-новому всех представлений о «*Я*» человека; и одновременно: оно сопровождалось упадком схоластической мысли; верней говоря: упадком мысли вообще на известном промежутке лет.

Лишь с момента поворота души самосознающей на свои нижние пласты, с момента начала переработки новой душою души рассуждающей, выявились контуры нашей теперешней научной, критической мысли; и появилась та *сила суждения*, под действием которой самая душа рассуждающая из субъекта деятельности мысли, из «*Я*» сознания, превратилась в объект, в организуемый материал идей.

Каков, так сказать, первый и основной признак души самосознающей в отличие ее от души рассуждающей? Этот *признак* — в выявлении в дневном свете новой душевной особенности, подсознательной доселе: в выявлении воли, вернее — *свободы воли*.

Период души ощущающей выявил душевность в общем и неопределенном смысле под формою чувства; период души рассуждающей выявил мысль, как рассудочное понятие под черепною коробкою; и этим передвижением мысли из родового очага в особь произвел рождение личности и отрыв ее; вместо прежней родовой мысли выявилась воля родов; и она же построила нам в общем контуры аристократической личной культуры; теперь, в период рождения души самосознающей совершается подобный отрыву мысли от рода, *отрыв воли от рода* и выявление этой воли в той же, от рода оторванной личности; воля из сферы родового, безличного сознания появляется в личности, как бы выныривая из бессознания в голову; но этим производится революция в голове; в месте центрального понятия, как регулятора сознания, появляется не *понятие*, как таковое, рассудочное,— появляется *организующая сила* сознания, или воля к вла-

сти сознания, которая лишь в последующей эпохе начинает сказываться в сфере мысли как *организующая сила идей*; таково определение интеллекта, взятого под формой рассудочной мысли; суть этого интеллекта, что он, как таковой, не рассудочная мысль, а себя самое сознающая воля, или воля, переживаемая лично и только лично; можно сказать, что до 15-го столетия под черепною коробкою особи царствовала династия *мысли*; с 15-го века свершилась перемена династии: можно сказать, что вчерашняя не мысль, а тайная, не вскрытая пружина мысли теперь окончательно проросла в сферу мысли; более того: вчерашняя мысль, как таковая, оказалась лишь точкой, лишь почкой; теперь вдруг раскрылась она в многообразие точек, в круг точек, или в композицию точек мысли, ни правильных, ни неправильных; в центре же прежней точки оказалась не точка, а силовая линия, движущая, разрывающая вчерашние точки, так что эти точки, центральные понятия сознания, оказались во все стороны растущими цепями понятий, или тем, что мы в нашем вчера называли методами отдельных наук; так средневековые споры о правильности или неправильности той или иной цепи понятий оказались ни правильными, ни неправильными в прежнем смысле; правильность или неправильность их *зависит от композиции их расположения* относительно всего круга цепей рассудочной мысли; критерий истины переместился; механическая безукоризненность движения мысли внутри той или иной цепи,— критерий истины средневековой мысли — оказалась *обусловленной композицией*, или перекликом всех возможных цепей, преломляющих каждая по-своему вчерашнюю истину; стиль композиции всех цепей,— стиль индивидуальный, фигурный, обусловленный характером методической организации, силой организации и творческой волей к организации — вот что стало правдою или неправдою истин: их оправданием или их осуждением.

Такой характер интеллектуальной деятельности самосознания выявился лишь в наши дни; история становления интеллекта последних пяти столетий есть история рождения и мучительного роста самосознающей души, и история ее вырыва из сферы личности.

Мы видели, что рождению личности соответствует вырыв самой способности мысли в особи из родовой

жизни; личность — итог переработки души ощущающей силами души рассуждающей; и в этом смысле она есть щит, слепок, или вернее, налепок на семени, точке будущего самосознания.

Момент рождения души самосознающей — *момент разрыва* центральной точки сознания, или точки «*со*», как отвлеченного понятия о неком единстве, ставящем знак равенства между собою и «*Я*»; точка — превратилась в круг точек; центральное единство — в круг единств; но каждое единство дано было под оболочкою личности; и стало быть: появление круга единств есть появление круга личностей, или разрыв личности центральной; прежде единством сознания оказывалось наше «*Я*»; теперь, с появлением круга сознаний, и стало быть круга личностей,— коллектива,— «*Я*» сознавания в прежнем смысле — разбито; *и — нет его вовсе*; оно — метаморфоза животных процессов чисто физической организации; «*Я*» и сознание прежнее, лично-личинковое,— не адекватно: «*Я*» личное — фикция потому что «*Я*» над-лично; оно — организующая сила не одного сознания, а круга сознаний, где отдельные «*со*» отдельных сознаний лишь точки новой фигуры, результирующей организацию их; и круг этих «*со*» есть понимание центрального «*со*» — всех сознаний, как силы со-осознанья сознаний; но это новое «*со*», волевое и творческое, есть «*само*»: *самосознание наше*; а круг личностей, где каждая есть личина отдельного сознания, а не личность круга, изживает себя в понятии «*индивидуума*», где «*индивидуум*» есть сам в себе замкнутый род, или верней «*антирод*»; это есть представление силы необходимого для нас ясновидения; мы ощущаем себя в этом пункте истории — *абсолютно косными и преисполненными сил смерти*: силы земные скудеют в нас; силы сознания — не окрылены. Переживания души самосознающей трех последних столетий — переживания медленного умирания.

В душе самосознающей пока мы отметили лишь один признак: *litпророст воли в сознание*; ее вложение, так сказать, в мысль, изменяющее нам самое отношение к мысли: душа самосознающая привносит в сознание *внимание* в первую голову *к мысли*; и уж потом, через видоизменение вниманием самой субстанции мысли душа

самосознающая видоизменяет нам, так сказать, рельеф в мире чувств; ландшафт жизни эмоций, пока противопоставлены они душой ощущающей душе рассуждающей — ландшафт жизни эмоций иной; прикосновение души самосознающей к этому ландшафту эмоций в нем вызывает, так сказать, порою протекающие *катастрофически видоизменения* рельефов, напоминающие геологические катастрофы с провалами континентов, с образованием иных континентов; пока жизнь чувств человека эпохи души самосознающей и эпохи души рассуждающей иная; в душе самосознающей приходим к узнанию мы, что мир чувств многоличен; и самое общее именование чувства «чувством», как чего-то, что дано непосредственно нам, ужас нас не удовлетворяет; мы начинаем все более и более понимать, что самый мир чувства — мир символов, мир сложных синтетических образований, в которые, с одной стороны, впаяны наши мысли и волевые импульсы, с другой стороны, впаяны наши тела, так что работая мыслями над миром чувств, мы чрез посредство этой работы видоизменяем обычное соотношение между астральным, эфирным и физическим телом, видоизменяем и ритмы самих этих тел вплоть до физической ретуши,— до видоизменения между ритмами дыхания, кровообращения, иннервации и т. д.

Видоизменение мира мысли, который в сфере души рассуждающей есть мир рассудочной мысли, душою самосознания, в общем нормальном течении сказывается, как усиление волевой энергии мысли; здесь узнаем мы, что самые наши акты познания сопровождаются неким творческим императивом — «*да будет*»; останавливаясь с душой самосознающей в пределах рассудочной мысли, мы можем охарактеризовать след, ею оставляемый в мысли, как *долженствование*, а мышление как *оправдание явлений; помыслить что-нибудь — значит создать конструкцию возможной действительности;* помыслить что-либо в стиле души рассуждающей значит: порассуждать, порезонировать, пофилософствовать; стиль души рассуждающей есть стиль логизма с тенденцией к рационализму; стиль души самосознающей в сфере мысли есть стиль логизма с тенденцией к волюнтаризму; резонирование здесь, так сказать, *волемыслие*, есть *сила, организующая суждение*, или кантов «практи-

ческий разум», взявший в руки «теоретический разум» и его переформировавший; с религиозной точки зрения скажем: логика души самосознающей не есть аналитика чистых понятий рассудка в кантовом смысле; она есть логика Логоса, некоего конкретно действительного и творческого начала жизни; и точка пересечения этой силы космической мысли, всегда миротворческой, с мыслью нашей, есть наш интеллект; оболочка же этого интеллекта есть индивидуальность, т. е. личность, расширенная до возможности собой изживать сумму личностей; душа самосознающая есть источник, так сказать, нормального расширения эгоизма: она говорит как бы, что любовь к ближнему есть расширение и правильное понимание любви к себе; когда мы говорим «люби ближнего как самого себя», мы часто абстрактно ставим ударение на ближнем, проглатывая ссылку на любовь к себе; и в этом сентиментальном мотиве не замечаем, что в бессознании нашем, как двойник и как рок нашего неумения любить другого, вырастает ненависть к ближнему; мы любим *головою*, ненавидя сердцем; и хуже всего то, что мы этой ненависти в себе не замечаем; вот это-то щепление в себе на субъекта любви и субъекта ненависти несут сентиментальные человеколюбцы, строящие свой гуманизм на фундаменте души рассуждающей; тайное этих человеколюбцев и благодетелей человечества есть то, что в подсознании своем они ненавидят конкретного человека, любя лишь утопию «ближнего» в образе единицы с энным количеством к ней приставленных нолей; таким был Робеспьер; таковы и обычные «моралисты»; за это не любим мы их; они резонеры, рационалисты; проблемы души самосознающей в морали вытекают из того факта, что душа самосознающая переносит как бы ударение в формуле «люби ближнего как самого себя», на слова «*как самого себя*»; она взывает к любви к себе, как к необходимой отправной точке для любви к ближнему; любим ли мы себя? И душа самосознающая как бы отвечает: «Как мы можем себя любить, когда мы себя не знаем. И как мы можем любить, знать и уважать других, когда мы не знаем, не любим, не уважаем себя». Итак: полюбить ближнего — значит: полюбить сперва себя, и потом понять, что «ты» подлинный — ни в личности своей, ни в личности своего ближне-

го, а в некоем индивидууме, пересекающем «ты» и «я» личностей в «он» индивидуума, который и есть подлинное, внутреннее «я» в тебе и в ближнем; этот *перенос внимания от ближнего «Я» (личного «Я»)* к *дальнему «Я»* (*внутреннему «Я»*, которое есть пока точка будущего пожара любви) и заставил Ницше воскликнуть о любви к дальнему «*Самому себе*»; он только не до-узнал, что это дальнее «*Я*» в «*Я*» личном есть «*Я*» дальнее «Ты» ближнего; для того, чтобы это понять, надо познать себя самого; *а это значит: отделить «Я» от личности и увидеть его в индивидууме*; апостол Павел характеризовал это самопознание словами: «Не я, но Христос во мне». Так самая перемена рельефа в проблеме морали, и правильное вычерчивание эгоистической проблемы в противовес абстрактно-сентиментальному «альтруизму», т. е. замаскированному грубо-чувственному эгоизму, вытекает из проблемы конкретного самопознания в эпоху души самосознающей; и оно начинается еще в сфере мысли; оно — результат внимания к этой сфере, результат самопознания себя, как пока еще только мыслящего существа.

Но этот путь *переориентации, так сказать, эгоизма*, путь лечения низшего эгоизма изменением самого рельефа сознания в отыскании истинного корня «*Я*» личности в «не *Я*» личности, понятом как «*Я*» во мне прорезывающегося индивидуума, или в «мы» целого коллектива личностей (вариация этого пути, акцентуируемая лозунгом пролетарского самосознания) — этот путь переориентации есть путь мучительной операции; и во многом отношении путь, на котором подстерегают нас разнообразные аберрации; пророст самосознающей души из рассудочной, и обратный врост ее в рассудок для переработки души рассуждающей (переорганизации ее ландшафтов), есть снятие с сознания нашего катаракта личности; и потому то с 15-го века и до наших дней рост самосознания измериваем, пожалуй, более кривыми разнонаправленных аберраций, нежели положительными достижениями; и это не потому, что их нет, а потому что они менее заметны антропософски невооруженному глазу; они, так сказать, шествуют в мир закрытые всеми видимым облаком аберраций.

Одна из них есть *смешение «Я» с личностью*; процесс нормальной эгоизации в аберрации этой, в истории про-

текает так, что *«да будет»*, волюнтаристический привкус души самосознающей понимается как *«да будет»* произвола отдельной личности; индивидуальные силы интеллекта, динамизирующие сознание и ему придающие власть, понимаются не как проявление *сквозь личность* сил индивидуума, созидающего мою личность, не как «Я Христа во мне», а как малое *«Я»*, лично и корыстно использующее открытый личности новый источник сил; и оттого-то, именно в начале Ренессанса мы видим рост грубейшего эгоизма и произвола, свивающего себе гнездо под флагом гуманизма, и быстро перерождающего нормальный волюнтаризм, благое *«да будет»*, в авантюризм и только в авантюризм; мы видим биографию великого Леонардо да Винчи, движимого в своем новом волевом импульсе и благим источником, и аберрацией личного эгоцентризма; видим и авантюристов Кортеца или Писарра, ударом грубого кулака разрушающих ни за что ни про что утонченнейшие остатки древнейших цивилизаций; мы видим в наши дни войну, объявленную всяческому «индивидуализму» со стороны многих пролетарских коллективов, выдвигающих лозунг «мы» против лозунга *«Я»* и не подозревающих, что их «МЫ» — только потому «мы» организованное, что фигура организации есть целое некоего большого *«Я»* — «индивидуума» организма, и не подозревающих, что расстреливаемое ими *«Я»* не есть *«Я»* персональное, а *«Я»* индивидуальное; а «индивидуум» и «коллектив» есть разные стороны той же целостности.

Если в сфере души рассуждающей перерабатывающее эту сферу самопознание чрез самопознание видоизменяет рельефы сознания, то в сфере души ощущающей перерабатывающее эту сферу самосознание чрез реальное самочувствие приводит к еще более *потрясающему узнанию*, что *реального личного самочувствия нет*; а есть *многие* самочувствия; мы в мире чувств являемся коллективом *друг с другом спорящих, противоречащих двойников*; сначала это есть учение о двойной душе: «zioci seelen frage ich in meiner Brust»; углубляясь в все более реальные факты раздвоения сознания, мы видим, что даже собственно говоря, мы не можем его назвать *«раздвоением»* сознания; скорей это *множественность сознаний в сознании*, стоящих друг относительно друга в

таком отношении, что одно сознание кажется полусознанием, другое же — бессознанием; мы наталкиваемся при более *пристальном разгляде* явлений душевной жизни на странный факт выныривания в поле сознания из бессознания какой-то в нас начинающей действовать другой личности, которая, временно вырвав бразды правления у знакомого нам нашего «Я», под формой этого «Я» совершает ряд *бесконтрольных* поступков; и потом, оставив нам свое неприятное наследство, вновь унывает в бессознание; чем более углубляется самосознание в мир чувства, тем более ему открывается вся катастрофичность этого мира, в котором личность ходит всегда как на кратере, и которого ландшафты каждую минуту готовы обсыпаться в бездну; в эпоху души рассуждающей все то, что бывает с нами в этой сфере, кажется нам случайным и *обусловленным законами физической причинности*; теперь мы видим, что здесь-то именно, в сфере чувств, в смене династий сознания, в многообразии личностей нашего «*Я*», обитающих на вполне неизученном континенте чувства, который оказывается известным лишь в абстракциях географической карты, или сквозь призму наших рассуждений о душевном мире,— теперь-то мы видим, что в сфере чувств выковывается самая наша судьба, и что отдельные эмоции — личности, находятся друг с другом в непрестанной распре; а распря может всегда окончиться трагической гибелью нашего абстрактного «*Я*», этого в конце концов пустого футляра, покрывающего неисследованный нами и теперь в нас воскресший мифологический мир с его Олимпами и его Аидами.

Когда душа самосознающая в облечении не до конца проработанной ею души рассуждающей, средствами души рассуждающей касается души ощущающей, или верней сферы чувств ее, то организация этого мира выглядит учением о душевных способностях; вырастает психологическая наука; взгляд души самосознающей, брошенный в этот мир без очков души рассуждающей, путем внимательного фиксирования нашего самочувствия открывает в месте этого самочувствия быт неисследованных существ души; а вместо эмоции — действительность древнего мира в нас; здесь еще мы козлоноги, парнокопытны, хвостаты; и — с рожками; словом мы

сатиры, гоняющиеся за прекрасными нимфами для не столь идеальных целей, а между тем эти нимфы в другой климатической зоне сознания, а именно,— в душе рассуждающей, *суть утопии*, которым мы так беззаветно-де служим: так нас уверяет рассудок; и так аккомпанирует этому рассудку наш «сантимент», или легкая эманация чувственности в сферу рассудка, эманация, подобная туману; она то и заволакивает от нас подлинную поверхность пучины чувства; душа самосознающая открывает теперь истинные корни сентиментальности; и они — эманация неузнанной грубой похоти в нас; и теперь аккомпанемент сантимента к утопии разоблачен в своем истинном свете, как погоня сатира за нимфой-идеей; так бескорыстие увлечений всем «*идеальным*» зачастую оказывается слюнотечением над лакомым кусочком реального, весьма реального.

Долго я мог бы описывать все те ландшафты, в которые мы попадаем; но смысл их один; в свете действительного самопознания наше обычное самочувствие выглядит вовсе бесчувствием по сравнению с протекающей в нас действительностью мира чувств, в которой многие наши вкусы и склонности представлены их дополнительными цветами, так что нам надо было бы изменить во многом наши симпатии и антипатии, чтобы прийти к реальностям мира чувства; мы всею работою души самосознающей прижаты к необходимости переработать весь этот, так некрасиво нам поданый мир; происходит ведь, как бы так: мы открываем, что в квартире, в которой мы обитали ряд лет и которая принадлежала всецело нам, давно поселился весьма неприятный сожитель (подчас даже — многие); этот сожитель (или сожители), пользуясь своим инкогнито, в наше отсутствие, т. е. *пока мы занимаемся мировоззрительными утопиями и голубо-розовыми сантиментами* в верхнем этаже нашей жизни, устраивает далеко не мировоззрительные гадости в квартире наших чувств; и между прочим: грязнит наши комнаты какою-то отвратительною нечистотою; если мы его оставим в покое, он отравит нам все самочувствие наше ужасною атмосферой своею; и так поступив, он отправится в верхний этаж, чтоб при всех, в час воздушно-розовых рассуждений нас с ближними об утопиях мыслей, предстать во всей грязи пред нами, чтоб нас

осрамить до конца; словом, история «Портрет Дориана Грея» есть история любви личности, *подошедшей к границе души самосознающей* и *отказывающейся снять маску*. Неволей иль волей поставлены мы в необходимость заняться перевоспитанием козлоногого и козлобородого рода, в ней обитающего, потому что в эту эпоху нам открывается, что этот род в нас — есть «мы»; и даже «*Я*» в личном смысле есть только верхняя точка всей линии рода личных потенций, живущих в нас, иль эмбриональных личностей,— стало быть, мира животного.

Осознание в себе животного рода и снятие с этого животного рода всех его мифологических атрибутов есть незаметное *углубление самосознания в гущу чувств*, где обнаруживается и соплетенность гущи этой *с телесным миром*; и в первую голову с миром астральным; взгляд души самосознающей сквозь призму души рассуждающей в эту сферу взаимной зависимости мира *чувств от мира телесных процессов* и выразил себя в различного рода психофизиологиях истекшего века, а также во всех учениях о так называемом психо-физическом параллелизме; взгляд души самосознающей *без призмы* души рассуждающей, брошенный в эту сферу, или наблюдение нашего подлинного мироощущения, нам являет картину астрала нашего; и эта картина есть: *человек-зверь* в нас.

Все ужасы патологических извращений, о которых мы читаем то у Зола, то у Гюисманса, то у Крафт-Эбинга — только внешнее отражение внутренне патологических процессов, протекающих в каждом из нас; здесь встречаемся мы с коррелятом высшей части сознания нашего: с его низшей частью; здесь встает перед нами отражение того явления испытания пути, которое имеет техническое именование встречи с *малым стражем порога*; эта встреча *с порогом*, т. е. с тем, что надлежит нам исправить прежде чем двинуться вперед и вверх (а двинуться мы должны, ибо история вся уж обсыпается где-то близко за нами) — встреча эта *с порогом*, или первое веянье встречи есть явление, так сказать, *нормального* порядка в середине культуры, периода самосознающей души; и она застигает все человечество; между тем даже первое веянье встречи с порогом еще несколько десятилетий назад было явлением оккультного порядка, испытанием

пути; теперь *испытание* выступило, так сказать, на историческую арену, как самый порог истории; и оно обрушивается для каждого, готового или не готового к *пути*, как кризис самой истории; путь исторический этим заострился уже в «*путь*» в более узком и глубоком смысле слова; прежде легко можно было отступить каждому от проблемы «пути самопознания» под флагом пути его культурной работы в истории; чаще всего отступления эти и эти флаги были лишь лозунгами себя оправдывающей беспутицы (чаще всего у адвокатов и политических деятелей, представителей прессы и великодержавных промышленников,— мы де люди занятые); теперь не может уже идти речь о беспутице под флагом отдачи себя историческим задачам времени, ибо эти задачи — рухнули: истории в прежнем смысле,— и нет вовсе, а время — дезынтегрированное Эйнштейном на времена, не только в абстракциях течет одновременно во всех направлениях, превращаясь из линии, в точке последнего десятилетия, в *быстро бухнущий шар*, внутри которого оказывается круг истории, как круг «*душевного*» взгляда на мир и на вещи; между тем душа самосознающая уже спустилась в пределы астрального тела, где в нашем смысле истории нет; и потому-то, бешено несясь во всех временных направлениях, вперед и назад, мы в центре самого нашего «Я» испытываем *ощущение стояния на месте или висения в торричеллиевой пустоте*; и этому ощущению есть ряд объяснений; одно из них: ощущение висения над бездной, висение на месте, вернее над местом (а еще верней,— над отсутствием провалившегося «*места*» в нас) — ощущение висения есть анестезия всех восприятий движения времени от бешеного ускорения времени, не могущего быть измеренным никаким прежним масштабом; все наши времяизмерители остановились; и стрелки их указывают на все тот же пункт времени; пункт, в котором часы сломались: «1914 год: Мировая война». То, что было «*до*», *объяснимо во времени*; то, что после — необъяснимо; прошло уже с того рокового момента 12 лет; а единственное объяснение нами пережитого — необъясняющая ничего, «констатация»: «Мировая катастрофа. большевики, гибель России, Европы и т. д.» Но это — отказ от объяснения; годы бегут, события нарастают; но нарастают они в нашем

сознании какою-то беспричинною и беспроко-бухнущей *грудою фактов, между которыми не отыскать нам уж прежней, нам милой причинной зависимости; отчего? Оттого, что время — сломалось*, «прежнее» время сломалось в нас, а нового конкретного времени все еще нет у нас; математические объяснения Эйнштейна — не объяснения конкретные.

Вот другое объяснение топтания нашего сознания на месте; с 15-го столетия и до 14-го года 20-го века линия истории рисовала линию медленного сначала, а потом все более крутого спуска, пересекая сверху вниз пояса души рассуждающей, ощущающей, и наконец пояс астрального тела (на перегибе столетий); и мы, привыкшие на протяжении четырех веков к линейному, непрерывному спуску вниз, все еще продолжаем сознанием нестись по этому спуску, который ныне уже есть абстрактное, линейное продолжение, потому что линия истории, нарисовавши крутой угол, вызвавший все наши пережитые сейсмические толчки, уже движется вверх,— к манасу, к Духу; но в линии конкретного исторического движения все еще (только) — отдельные индивидуумы человечества; лишь они уже в «новом» периоде истории; все же прочие после *«толчка»* продолжают развивать усилия движения в линейном направлении 4-х истекших столетий, т. е. по воображаемому историческому пунктиру; на самом же деле,— они стоят на месте, завязши головою в трясине астральной непроходимости со старыми фикциями разбитых душевных движений во времени, в то время как шум настоящей истории, напоминающий поднимающийся с земли аэроплан,— где-то над их головами,— в *«над»* и в несколько *«наискось»*; он от них удаляется.

Таково стояние очень многих современников в наших днях, или лучше говоря в нашем бездневии, ибо дни нашей жизни — «века»; и мы уже живем в зародыше духовной культуры, в потенциях *манаса*,— не в днях, не часах; все масштабы расширились; и все шаги — великаньи; вот это-то сознание великаньего шага и неумение его развить заставляет нас провалиться в сапог великана; и вместо того, чтобы в нем зашагать, мы в нем тонем; сапог великана — астральное тело, которое не проработано — в нас; а «история», лопнувшая с таким треском в

нас,— «путь» великана, или путь исторический, взятый как «посвящение».

Третье объяснение ощущения безвременья в бешеной смене времен есть указание на то, что мы в настоящем моменте, т. е. в моменте увязки нашего «само» в трясине астрального мира, действительно вне истории, ибо все наши представления об истории, ее задачах, ее признаках, суть представления, связанные с душевной историей, в которую вступили мы шесть тысячелетий назад, и в которой мы пребывали вплоть до последнего времени; ведь, прохождение культуры астрального тела, додушевный и доисторический период истории, не оставил нам никаких явственных следов; и все то, что создавалось в нас представлением об исторической жизни — новообразования душевной истории; «линия этой» истории хотя и рисовала зигзаг в первых веках христианской эры — зигзаг, вызвавший падение античного мира и восстание средневекового мира Европы,— зигзаг этот линией истории нарисован в пределах душевных пластов; это был зигзаг погружения силами Импульса, души рассуждающей в душу ощущающую; зигзаг 15-го столетия был зигзагом исторической линии в пределах верхнего душевного слоя (рождением души самосознающей); теперь лишь на рубеже XIX и XX века произошло реальное опускание «само» самосознания нашего в астральную бездну, т. е. *впервые* выход за все время «*всемирной истории*», из истории как «*душевной истории*»; и этот выход из душевной истории в сферу астрала переживается нами, как выход из истории вообще.

Что же должно случиться?

Работа самосознания над астралом есть рождение зародыша конкретного духа в самосознании этом; и рост этого зародыша должен вытянуть стебель духа в линии исторического пути снизу вверх; зародыш должен заново растворить в себе как в духовной сфере, скинутые с него оболочки душевности; переработка души ощущающей, рассуждающей, самосознающей дрожжами в нас восходящего духа, являет собою наше нормальное будущее, т. е. второй период культуры самосознающей души, или период систематическсго расширения этой души и выявления трех душевных пластов в их позитивном, духовном перерождении; весь этот период можно на-

звать в одном условном смысле уже началом духовного периода; в другом условном смысле его можно назвать еще окончанием душевного периода; в нем душа самосознающая, переходя в дух, как бы выходит из периода катастроф (или периода ее погружения в нижележащие зоны сознаний и полусознаний); впереди в нашем нормальном росте нас ожидает период позитивного строительства и новых завоеваний культуры при условии, что мы благополучно перейдем через астральный порог; если бы мы сумели подняться вместе с переработанной в нас астральностью на ту сторону пропасти до уровня души ощущающей, мы вступили бы опять по-новому в «историческое» сознание, вне которого пребывали мы; надисторическая действительность оказалась бы историей более высокого измерения, а не только катастрофой истории, не гибелью Европы, или мира, потому что гибель Европы и гибель мира есть гибель наша *в истории*, есть неумение нашего сознания расшириться до пределов, которые поставлены перед нами самою судьбою.

История души самосознающей есть история роста лозунгов к самопознанию. Это — крик столетий: «Познай самого себя». История роста в нас этих лозунгов и итогов самопознания привела к самой ликвидации в нас представлений о нас, как о личностях, и об истории, как о душевной истории; «душевная» история в нас обернулась ужасами буржуазной культуры; личное «Я» — человеко-зверем, общественный строй — эксплуатацией более хищных зверей менее хищных, религиозный строй — «опиумом для народа», и т. д.

Это или — крах, или это — итог пути самопознания; вернее, что это естественное выявление «*пути*» в диалектике испытаний нас «крахами». Пока еще так может каждому отдельному сознанию прозвучать этот крах; и это будет иметь значение, что все пережитое историей — ключ к душе самосознающей, краски, рисующие ее живой и конкретный портрет.

Но горе тому, в ком не так обернется кризис самосознания, или кто даже в нем не поймет себя в кризисе: он с покойным благополучием пойдет по прямой,— по воображаемой прямой вниз — сквозь астрал, сквозь тело стихий к окаменению физического тела, чтобы в конце исторического пути явить из себя историей изваянный

столб соляной, или новую машину, являющую собой желудочный котел, смысл которого варить пищу; будущее такого материалиста — печально: ведь он будет в очень далеких периодах будущего во всех строях этого будущего, вплоть до коммунистического; изъят из человеческого общества... даже коммунистического; в перерожденном телесном составе этого нового животного Mandrilla homoformis, никто не откроет ведь происхождения его из человека; и может быть, коммунисты будущих тысячелетий используют это животное в качестве вьючного, или почвоудобрительного, а всего вернее, что будет оно уничтожено за полной ненужностью; места для «человека-животного» не окажется на земле даже среди... животных, ибо в ту пору уже животных не будет.

История самосознающей души с антропософской точки зрения есть история 5-ой культуры (или подрасы) 5-й расы; в себе самом этот период отчетливо нам рисуется сложенным из 7-ми более малых периодов (в 4-ый малый период вступили мы ныне); рождение души самосознающей и ее юность, или — вторая половина XIV столетия, XV век и начало XVI; вот первый период: период Ренессанса в собственном смысле; погружение души самосознающей в зону души рассуждающей и переработка этой души — вторая половина 16-го столетия, весь 17-ый век и первая половина 18-го; это есть период переработки всего аппарата рассудочной мысли: рождение новой философии, рождение научной методологии и овладение основными принципами точных наук; это есть период нового возрождения схоластики; схоластика средневековья перерождается в этот период в подлинно научную методологию; то, что отличает методологию 16-го и 17-го столетия от споров о реализме и номинализме есть *сила научного суждения и дух критицизма*; но это и есть *«дух» самосознающей души в рассудочной сфере*; вместе с тем в этот же период перерождается, верней вырождается, очерствляется гуманизм, или флаг рождения этой души: перерождается в либерализме он; очерствляется в рационализме и скептицизме; и вырождается в фанатизме религиозных войн, в духе нетерпимости, крепнущем в самих рядах гуманистов; инквизиция, *неосхоластика* и стиль jesuite, неоклассицизм и просвещенный абсолю-

тизм, вот, так сказать, грубые и кричащие знаки этого второго периода.

Третий период, начавшийся во второй половине XVIII столетия и длившийся в разных доминионах культуры по-разному, но в среднем захватывающий последнюю 1/4 истекшего века, есть период нисхождения души самосознающей в сферу души ощущающей для переработки ее.

И он начинается эпохою так называемого сентиментализма, переходящего сперва в романтизм в сфере эстетики, философии и т. д., и далее в реализм в тех же сферах, возвратом к природе, ростом 3-го сословия, организацией мелкой буржуазии, взрываемой политической революцией в Европе; кончается он организацией и перерождением крепнущего 4-го сословия и чувством кризиса душевной культуры.

Четвертый период, период вступленья самосознания в сферу астрального тела, опять-таки в разных доминионах культуры происходит в разное время; но он во всех доминионах означен первыми ударами действительных кризисов, суммарное сложение которых показывает, что начало вступления в этот 4-ый период падает в среднем на 1901 год: а внешне-историческое выявление его 1914-й год.

Пятый период культуры души самосознающей наступит в период вступления ее (или вернее, химической переработки ее и астрального тела в зародыш духа) — в пласт души ощущающей; это по всей вероятности будет периодом органического строительства новой Европы (а может быть всего мира); я думаю, что он будет периодом организации новых творческих форм потребления и производства; это будет, так сказать, растительный период духовного зародыша культур будущего; о времени вступления в этот период я ничего не могу сказать; менее всего здесь пристало пророчествовать; но принимая во внимание общее ее ускорение времени, а так же и некоторое замедление временного темпа, всегда наступающее после кризисов, в этот период мы вступим уже в 21-м столетии.

6-й период самосознающей души есть эпоха вступления ее (вернее, вросшего в ней зачатка духа) в пояс души рассуждающей; это будет период нового и невероятного раскрытия интеллекта как конкретной Мудрости; расцветом культуры Мудрости будет отмечен этот период.

Наконец, 7-й период души самосознающей начнется с эпохи вступления этой Мудрости в зону души самосознающей.

Все *a priori* заставляют нас думать, что это будет эпоха, аналогичная Ренессансу, с одним лишь различием; в этом периоде расцветет все то, что в величайших размахах прошлого Ренессанса было оборвано; мы уже видели, что на перегибе 15-го и 16-го столетия поколение деятелей hoch-Ренессанса стоит перед нами как бы с надорванными силами, с горькой улыбкой недоумения; и если с одной стороны это время отмечено нами, как время создания величайших перлов искусства, с другой стороны это время есть — незавершенность, оборванность и как бы насильственная прерванность в замыслах Рафаэля, Леонардо и Микель-Анджело; это ранняя смерть Рафаэля и в ней — гибель ненаписанных полотен, а может быть фресок, это сумма эскизов к работам Леонардо, не получившим воплощения, это — те скалы, которые Микель-Анджело видел изваянными и которых *все же* волею исторического рока не коснулась его рука; все это, мне думается, расцветет в последней эпохе души самосознающей; вспомним, что мысли, брошенные философией греков, и мысли, с трудом нудимые в 9,10,11 и 12-м столетиях, вдруг получили свое завершение в 13-м и первой половине 14-го столетия в период окончания эпохи души рассуждающей; какая плеяда имен осыпает вдруг эту эпоху: Бонавентура, Оккам, Франциск, Фома Аквинский, Рожер Бэкон, Раймонд Луллий, Дуне Скотт; и вдруг этот ряд пресекается,— вполне, навсегда; и тотчас линия нового букета имен, но уже с другим содержанием: Данте, Джиотто, Брунетто Латини; и... и... волна раннего гуманизма; но что общего между этой первой волною, и тою последней?

Так 7-ой период нового Ренессанса в сфере новых искусств, захватывающих *уже не форму, а жизнь человека*, быть может, мгновенно иссякнет; и в месте иссякнувшем — новый фонтан достижений, о котором сказать нам еще пока невозможно: восстание Манаса, или первый час первого дня — новой фазы истории.

Все то, что я говорю о 5-м, 6-м и 7-м периоде нашей культурной эпохи, как о закритичной ее половине, конечно, *утопия*, имеющая за собою лишь несколько % веро-

ятия, отвлеченно выведенного из основ антроп. мировоззрения; весьма вероятно, что эта 2-я половина 5-го культурного периода, захватывающая 2—3—4 впереди стоящих столетий, есть рассказ о прыжке из необходимости в царство свободы, рассказ о рождении этой свободы, при условии, что человечество, или его лучшая часть, эту свободу поволит и ее проведет; лишь тогда она встретится конкретно с новыми духовными силами, сигнализирующими пока нам с еще вершинной точки *манаса* в символах нас обставших дней; суть этих духовных сил, или лучше сказать, суть их отношений к нам, новая суть новой связи нас с ними — в том, что их сигнализация есть сигнализация «из свободы»; они уже не помогут нам в смысле прямого нас вытаскивания из ухабов, в которых застряли мы; самое понятие «духовной помощи» в нашем сознании — переродилось; переродилось и самое понятие *о руководстве, учительствовании* в период самосознающей души; самая история души в ее кризисах есть *новая форма помощи*: метод наглядного обучения, долженствующий привести к чтению истории новыми глазами, к заново прохождению истории как истории духовных письмян, где столетия — только слова, и где десятилетия — буквы. Выучились ли мы читать историю? Если выучились,— наша помощь уже с нами, в нас, в отовсюду проступающем шифре; если шифр этот не до конца нам ясен,— значит надо искать учителя грамоты; где этот учитель? Самопознание; и наши лучшие учителя, наши воистину учителя, учителя с большой буквы, но в новом и в лучшем смысле, это те, кто на вопрос, нами ставимый, как нам жить, что нам делать, нам отвечают: «Познай самого себя: ты — ключ к азбуке мира». Но как приступить к познанию самого себя? Вопрос — неправомерен: *самопознанию не научиваются рассудком*: оно проступает сквозь все; на него натыкаются тогда, когда отставлены все те предметы, которые его заслоняют; и эти предметы суть *догматы*: личные, национальные, исторические; *снять их с себя* — вот проблема самопознания; как снять? Воспитывая в себе свободу? Но где она? Она — или в свободном акте рождения в нас нашей мысли, или — нигде; а где начало рождения мысли? Да в маленьких актах внимательности по отношению к чему бы то ни было; как опыт научной мысли начинает с наблюдения и

описания в одной сфере сознания, так опыт с мыслью, контроль над нею — с наблюдения и описания самой способности к наблюдению; с наблюдения и описания процессов самого внимания.

Но тут могут нас оборвать.

— «Позвольте же! Миры рушатся: время не терпит отлагательств, а вы от вопросов огромной, принципиальной важности отвертываетесь и подменяете их какими-то мелочами!»

И я отвечу: «Да!» Величайшие несчастия мира и величайшие исторические катастрофы суть лишь сумма (гигантская) недостертых пылинок нашей обыденной невнимательности во всем; когда человек все рассудит и все примет в расчет, обыкновенно остается какой-то остаток, которым пренебрегают: нестертая пылинка (одна!) на вычищенной одежде, одна миллионная исчисления с недочисленным хвостиком; и я уже знаю: что именно в недочисленном хвостике и в пылинке — смерч будущих ужасов; ибо пылинка и хвостик — бациллы; они — бич и смерть; требования бактериологии давно уже выдвинуты; и они нас избавили от энного количества эпидемий; но эти же требования новой *бактериологии сознания*, до сей поры не приняты во внимание; и оттого-то в *самопознании, начинающемся с освобождения от догматов*, упирающемся в требования увеличения внимания хотя бы на один десятичный знак (с требования новой бактериологии сознания),— в нем потенция всей нами искомой свободы, без которой самопознание невозможно.

Оно-то,— и не принято во внимание: до сих пор!

Картина действительности напоминает мне картину сумятицы поисков угля и дерева в виду похолодания мира и исчезновения запасов солнечной энергии нашей планеты; люди и коллективы уничтожают друг друга из-за нескольких саженей *последних в мире* дров, способных отопить один коллектив на протяжении, скажем, пяти месяцев; а между тем: еще остается свободный промежуток времени для внимательного и окончательного разрешения вопроса об использовании нового запаса тепла, междуатомной энергии; все предварительные условия — налицо: остается последнее усилие, требующее последнего внимания, быть может — пятиминутного, но

действительного; всем это теоретически известно; но в пылу сумятицы всем кажется это усилие — равнодушием и вопросом; разменивающим действительную борьбу за жизнь схоластически-мертвыми рассуждениями.

Такова картина современного мятущегося человечества и стоящих в ней учителей свободы: «Мы гибнем — научи, как спастись!» И эти учителя как бы отвечают: «Мною все сказано: но ты опять все прослышал!» *Я* говорил о действительном средстве, а ты еще требуешь паллиативов, идеологических пасс и психических магий; но все это — топливо, которого нет; исчезновение этого топлива есть знак, что готово *другое* топливо.— Ты ищешь помощи сил духовных и спрашиваешь, где они, эти силы. Остановись, оглядись: они уже здесь: пришли на помощь: они — дар, в тебя вложенный, в тебе новый и тобою еще не испробованный: внимание, несущее новую наблюдательность, новое чтение шифров; и стало быть в них вписанное указание путей. Другой помощи — не будет тебе, ибо твои представления о помощи — ветхозаветны; ведь ты рождаешься в новый духовный мир, где новый язык, которого доселе не знал ты; и первая буква азбуки новой, ее альфа,— свобода; и первый штрих начертания ее — штрих внимания; вся громада будущей духовности, вся мощь помощи — в этом данном тебе штрихе, ты же требуешь: магии руководства от Духа святого, пасс и старых аркан, когда мир тебе поставлен арканными знаками; но эти магии суть пеленки, в которых когда-то держали тебя; если бы в минуту твоей теперешней гибели духовной силы ответили б тебе помощью в тобою алкаемом смысле, то эта помощь была бы тебе духовной погибелью; и этою духовной погибелью мог бы ты еще некоторое время длить иллюзию твоей душевной культуры, для которой ты должен воистину умереть; твоя смерть в ней есть условие твоей этой вот будущей духовной жизни; а ты ищешь в ней смерти, прося все еще по-старому помощи, ища все еще старых исжитых путей и измеривая старым табелем о рангах знаки уничтожения всех рангов.

Таков язык той, к нам навстречу идущей и в Манасе с нами конкретно имеющей встречу духовной помощи; и эта духовная помощь с точки зрения д-ра Штейнера — язык космического интеллекта, уже вложенного потенцией в

наш интеллект; язык арх. Михаила, ведущего в духовной сфере борьбу за нас с драконом времени Ариманом; язык Михаила, свыше сигнализирующего нам мечом — философия нашей духовной свободы, наши усилия к высвобождению, или лучше сказать, дерзание к освобождению, вера в дерзание, «*вера в веру*»; творчески поволенное «*да будет*» и «*да не будет*», которым должны мы сопровождать каждый жизненный акт, начиная его с акта познания, и этот последний — с акта внимания.

Здесь в атоме внимания, здесь же, сейчас, сию минуту — взрыв между атомных духовных теплот:— и начало плавления мира вокруг.

И сказанное мной все: о состоянии нашем в точке сворота, в моменте души самосознающей, когда она просится «*погибнуть*» или «*любить*»; о первом — я, всей силою благодати Святого Духа, могущей открыться и мне, грешному, чрез силы моего интеллекта, соединяющего свободно меня со светлым воинством арх. Михаила, я — не рожденный, но все еще могущий родиться индивидуум, умирающий в личности Бориса Бугаева,— всей силою я утверждаю: да не будет погибели; и тою же силою сопровождаю я слово любить мне данным «да будет».

И я утверждаю: все, сказанное мной здесь о спасении человеческого рода — воистину: да будет.

Душа — будет любить; и стало быть: она — будет духом.

Благодарю за помощь Духовные Силы, дающие и моей слепоте луч прогляда в действительность. Я, будучи в интеллекте и в твердом решении верить мне «по сему» — отказываюсь от всяких иных способов борьбы за Дух, от всяких иных критериев вооружения сознания, ибо я Дух лишь *в духе*; и дух Духа моего, новый, и имя ему «новое» в духовных путях: Сво-бо-да.

[В автографе последний абзац приписан карандашом. — *Э. Ч.*]

Душа самосознающая в отдельных доминионах культуры, как пространственная композиция

В предыдущем отрывке я пытался дать общую характеристику самосознающей души: поворот ее на себя самосознающее и, так сказать, процесс осознавания самого становления сознания.

Душа самосознающая характеризуема высвобождением интеллекта из-под короста абстрактной рассудочности, высвобождением индивидуума из-под личины личности, высвобождением проблемы свободы из проблемы воли; проблема свободы воли в свете души самосознающей есть проблема рождения необходимости из свободы*; проблема интеллекта есть проблема критической силы суждения, организующего мир идей; проблема индивидуальности есть проблема целостности, т. е. проблема сосуществования организованных единств (личностей); из трех проблем — творческого волюнтаризма, конкретного и критического интеллектуализма и индивидуализма (с внутри его лежащей социологическою проблемою) в различных доминионах культуры отчетливо вычеканивается на протяжении пяти истекших столетий (с середины 14 века до наших дней) лик, или мозаичный портрет души самосознающей, причем лишь во 2-й половине XIX столетия стягиваются, так сказать, узнания о душе самосознающей к одному, вернее к двум фокусам, являющимся двумя внешними схемами (в пространстве и времени) многообразия ее знаков вариаций; эти две схемы — *композиция в пространстве и тема в вариациях времени* суть, так сказать, общейшие собирательные знаки жестов ее проявлений в культуре. Рассмотрим каждую из намеченных схем конкретнее, хотя бы на нескольких примерах, которыми, конечно же не исчерпываются проявления особенностей души самосознающей.

Схема *композиции*

В гносеологическом разрезе схема композиции есть учение о первично целом как непосредственной данности, предопределяющей щепление этого целого на отвлеченные его части, нам данные в сознании как основного понятия познавания, и на беспонятийный неоформленный познавательный материал; философия этого материала представлена в XIX веке философией *чистого опыта* Авенариуса и лишь отчасти так называемою имманентною школою в философии; философия основных понятий познания представлена несравненно богаче

---

* т. е. «свободного принятия необходимости».

многообразными кантианскими течениями, отмеченными общей теоретико-познавательной тенденцией. Здесь мы не призваны вскрывать дефекты или эффекты обоих групп мышления, а разве лишь вскользь указать им место в морфологической схеме композиции; обе группы перепрыгивают через основной теоретико познавательный вопрос; в первой группе «*чистый опыт*» не обнимает всего опыта собственно; и оттого-то в этой группе не вскрыта действительное отношение между формою и содержанием; во второй группе основные понятия познавания догматически положены как синтетические формы познания, *a priori* вскрывается вопрос о том, как возможны такие понятия; и скрывается самая проблема их возможности; вскрытие этой возможности вычерчивает сферу теории познания самосознающей души, в которой основное понятие познавания (формою ль познания Канта, понятием ли логического единства, категориальным ли понятием логической данности), как и понятие чистого опыта, т. е. опыта дистиллированного от примыслов, включаются или склюачаются в сфере целого как непосредственно данного, где еще нельзя разделить сферу чистого познания и сферу чистого опыта, ибо эти сферы суть уже опыты в опыте данного, где и «примысл» есть опыт, где и «*опыт*» так сказать, первично *взмышлен*.

Философия целого в анализе этого целого приходит к отдельным, полученным в анализе частям целого как индивидуальным единством, лежащим в целом как *индивидууме*; первично данное становится в итоге критической организации этого данного,— индивидуумом, т. е. *организованным комплексом*; на языке общей логики, дедуцированной из теории знания указанной философии, это значит, что общие понятия познавания, категории-ли, методологические-ль принципы, суть многие аналитические единства по отношению к индивидууму целого (sui generis аналитические a posteriori), из которого они вынимаются как части; а по отношению к формуемому ими материалу они суть синтетические *a priori* Канта; вопрос об a priori и a posteriori в этой новой философии снимается с очереди; понятия a priori, a posteriori, понятия *синтетический, аналитический*, теряют свою обычную значимость, а зависят от взгляда, от конфигурации, от способа нашего рассматривания их

в целом как композиции; *целесообразное расположение* частей этой целостности в многоразличии рассмотрений (справа налево, слева направо, сверху вниз, снизу вверх) *дает разные ландшафты*, разные целесообразности внутри цельности, которые друг от друга разнятся тем, что, если мы выберем за целесообразность один ряд следований познавательным глазом в его обзоре частей (напр. справа налево), то ему противоположный (следование слева направо) окажется целесообразностью, вывернутой, так сказать, наизнанку; и такою *целесообразностью* окажется *причинность*; в причинности мы рассматриваем действие как результат цепи причин; *но этот же результат цепи* в движении противоположном окажется средством к *отысканию причины* как цели; мы тогда увидим, что к причине, исходному пункту, ведут многие цепи средства, что любая единичная *причина* именно в своей причинной, обусловливающей действие способности, сама есть следствие многих средств, к ней ведущих; рассмотрение проблемы причинности и целесообразности в философии целого, как индивидуального комплекса, смещает, так сказать, каждую из этих основных философских проблем с их центральной оси; и мы присутствуем при, так сказать, «*остраннении*» (выражение Шкловского) всех причин и всех целей, переходящем в наше растущее недоумение о характере нам данной действительности; парадоксальный вывод теории знания философии целого есть обусловленность каждого действия многими причинами, и обусловленность любой цели конфигурацией всех целей; все — цельность и все — причинность явлений либо обрывает мысль философа в новый скептицизм, в мысль о бесцельности и беспричинности явлений, либо *заново организует мысль* к попытке ее возвыситься до применения к явлениям мира учений новейших математических достижений аритмологии и вариационного исчисления; во всяком случае гносеологический доминион оказывается *обусловленным математикою*, на что иногда и указывают философы современности, например — Гуссерль (в учении о совпадении принципов математическ <ой> логики с логикой собственно).

Во всяком случае логика интеллекта, или разума самосознающей души, противопоставлена энному коли-

честву логик, доселе господствовавших: логике аналитических a priori (или общей логике), логике синтетических a posteriori, или индуктивной логике Милля, которая есть переварка логики души рассуждающей опытом души ощущений; новая логика противопоставлена и трансцендентальной логике Канта, которая есть логика души самосознающей лишь в процессе ее восстания к жизни, в процессе, так сказать, ее облечения в логику рассудка и в процессе первоначальной догматизации этой логики рассудком, ее полоняющим.

В свете окрепшей логики самосознающей души, которую я назвал бы логическим конфигурационализмом, или лучше сказать, гносеологическим фигурализмом (почему не имажинизмом?), целый ряд обычных логических оценок взывает к совершенно новому освещению, революционизирующему наши обычные оценки; например: учение о причинности *переходит* в учение о *со-причинности*, в учение о нашем гносеологическом праве, даже обязанности при осмысливании результатов познания в том или ином причинном ряду «а» переводить его в языки всех возможных причинных рядов b, c, d, и т. д.; и познавательные результаты этих рядов a, b, c, d, и т. д. соединять, или конфигурировать по законам, или лучше сказать, ритмам всех переложений и сочетаний получаемых индивидуальных со-причинных вариаций; в таком осмысливании явлений стираются былые различия былых монизмов, дуализмов и плюрализмов; ибо результаты осмысливания в пределах одного ряда a priori приведут к тому или иному абстрактному *моносу*; a, b, c, d, порознь взятые — абстракции, единичные понятия, будь они частными законами науки, или принципами всего научного ряда; дуальные ж конфигурации, или со-смыслия, со-понятия, ab, bc, и т. д. будут отмечены двусмыслием дуалистических антиномий; образования, более сложные (триады, тетрады), будут подвержены троякому ряду осмысливания; процесс осмысливания всеми рядами тетрады, каждым порознь, приведет нас к методологическому плюрализму; механическое сложение в сознании *плюралий* дает общеабстрактный монистический смысл; а попытка сочетать два рода истолкований (истолкования под знаком *множества* смыслов и под знаком *единства* их) нарисует антиномическую фигуру

гносеологического дуализма; *вопрос о смысле сведется к вопросу об архитектонике фигур*, рисующий вариации смысла,— в целом, как смысле. Но этим меняется самый наш подход к проблеме научного и философского смысла; *смысл — в со-положении результатов многообразного научного оформления: смысл в со-мыслии; в умении взятия идей и понятий в фигуре идей и понятий;* но углубляясь в суть этого процесса, мы видим, что процесс ориентации хотя бы трех понятий, а, b, с, друг относительно друга — бесконечен; ориентиров «а» вокруг b и с, мы начинаем диады ориентировать вокруг монад и триад; смысловую диаду ab я могу преломить в «bc» получаю «ab» (bc) («bc» — указатель преломления); но это ab (bc) преломляемо в bc (ab) как ab (bc) (bc/ab); процесс — бесконечен; и смысл — лежит в действии смысловых нарастаний; смысл есть метаморфоза смыслов, рост все более и более сложных, так сказать, смысловых кристаллов; и стало быть он в *ритме* роста; в, так сказать, правилах *геометрического разрастания фигур* в фигуре целого; смысл — в действиях смышления; а это действие — со-действии; итог смыслового роста, или соделянная фигура смыслового ответа — действительность; *действительность, как познавательный результат*, а не как где-то *вне меня лежащая данность*, к которой я должен прийти,— вот революция ответов на вопросы *научно-философского смысла*; это учение *о творчески познанием созидаемой действительности* вкладывает в самые нервы, так сказать, гносеологических требований новой логики — *стилистические задания*: проблему композиции; *познание есть конструкция*, стиль, композиция; и в этом его смысл; это смысл эстетический, а не рассудочно теоретический; он не в «здравом» смысле понятий, а в фигуре, в жесте, в образе; идея в этом смысле эйдейя: образование; а моментальная фотография этого процесса — образ, определяемый *стилем*; и в этой значимости своей познание фигурно, *имагинативно*; понятие «*образ*» не имеет здесь уже ни первого мифического смысла, ни позднейшего чувственного («*образованность*» как чувственность); образ в первично-логическом смысле — первично данная мне *фигура смысловой целостности*, внутри которой я нахожу точки типических смысловых частностей, чтобы из переложе-

ния и сочетания их вернуться к вторичной целостности как — со-понятийной фигурной модели, копии интеллектуально мне данного смысла на абстрактном картоне моей рассудочности; сотворение мною вторичной рассудочно-фигурной копии, действительность, как моя творческая конструкция мысли — открывает мне извечную действительность как возможное целое всех действительностей всякого возможного миротворения; в действиях малого миротворения я постигаю план миротворения вообще, и между прочим план, положенный Духовною Сущностью в основу данного отрезка деятельности, или в основу нашей вселенной; в постижении этого плана из свободы (при помощи моей конструкции) я впервые, так сказать, сдаю экзамен на право сотрудничать мне с Божеством; мое *собожество* и есть расширение душевного круга сознания в круг *духовный*; в творчестве действительности, *Я* — впервые дух; и стало быть: «*Я*» впервые — «*Я*».

Мы видим, что философия самосознающей души есть *учение о ритмах композиции культуры мысли*; это есть *учение о Логосе всякой индивидуальной логики*; оно во многом перекликается с тем, что когда-то хотели сказать Платон и Аристотель; но Платон и Аристотель говорили на языке своих метафизик; а язык метафизики, как таковой, есть язык души рассудочной, язык, рисующий, так сказать, смысловые фигуры в плоскостных позициях, где они — только линии отвлеченной мысли, только цепи «обще-логических» силлогизмов.

Такова проекция *композиции* души самосознающей в теории знания.

И такова же проекция эта в теории чисел, в логике своей, имманентной логике познания.

Мы уже видели в отрывке «социология и математика», что тенденция новой математики выявила не только возможность, но и необходимость класть в основу числовых рядов не вообще «*число*», а *данное* число, как в себе самом замкнутую, законченную *фигурально-индивидуальную вселенную*; *числа суть фигуры*; каждая обладает особенностями; внутри каждой есть, так сказать, свой *числовой ряд*, обусловленный количеством пунктов фигуры; общезначимый числовой ряд, или возможность делить расстояние от пункта до пункта на бесконечно

малые отрезки, имеет значимость лишь между двумя пунктами; законы дурной бесконечности в Гегелевом смысле имеют значимость лишь между пунктами числа; пункт числа, или — конкретная числовая единица, определяемая индивидуальным целым числа, внутри которого она нам дается; она есть *не математическая единица* в обычном смысле, а *понятийно неделимое единство* в плероме числового целого как *одного*; понятия *одного, единства, единицы* суть понятия, относящиеся к совершенно разным сферам явлений; *одно* есть понятие о неделимой логической целостности как фигуре; *единое* есть логическая категория, обусловленная одним; а единица — тот элемент, который получается в нашем рассудке от применения методов трансцендентальной логики к предмету математического опыта, или к числовой величине; понятие математической единицы есть понятие аналитическое (вопреки Канту); понятие *единства* — синтетическое a priori в духе Канта; *одно* есть непосредственно данный мне образ в сознании, рассудочной моделью которого является фигура числа как индивидуального и неразложимого комплекса; проекция души самосознающей в круге математического мышления и выдвинула в новейшей математике учение о зависимости числовых единиц от числовых комплексов; *числовой комплекс, как фигурный индивидуум*, есть первое всякого математического хода мысли; и он выражает зависимость математической аналитики от математической *имагинации*; в основу учения о числовых производных кладется идея математической композиции, идея фигуры, а не элемент рассудочного анализа; анализ есть разложение фигур, развертывание фигур в непрерывных рядах, имеющих зависимость, каждый, от своей фигуры; пока математика вскрывала особенности *непрерывности*, она приходила к идее детерминизма, к идее зависимости и необходимости; но выяснение норм первой и последней зависимости, т. е. зависимости идеи о зависимости от независимой фигуры числа,— зависимость эта выявила контуры математической идеи о первичных прерывах между явлениями, о свободных скачках, о двух, трех, четырех — и т. д. степенных свободах внутри энного ряда необходимостей; в теории прерывных функций вскрылось математическое обоснование идеи об ин-

дивидуальной свободе, а в теории комплексов вскрылась идея о числовых индивидуумах, как о фигурах; и здесь стало быть душа самосознающая вскрылась *стилистикой композиции*; и приложение этой идеи композиции к геометрии дало возможность нам предысчислять энное количество в опыте не данных, но возможных индивидуумов, геометрических миров.

Неогеометрия есть наука о комплексе энного количества индивидуумов геометрии; внутри каждого господствуют свои пространства, свои правила движения в этих пространствах; и стало быть: in spe в них еще мыслью души самосознающей не вскрыты свои механики, физики, химии, физиологии, психологии и теории культур; вскрытием этих миров вероятно и займется органический период будущего, вероятная шестая фаза истории самосознающей души.

Поскольку физика или наука о количественной стороне явлений (беру физику в определении ее банальном и уже устарелом, вчерашнем), чрез приложение к ней идей математической механики и динамики проницаема для новых математических, а следовательно и гносеологических веяний,— идея *композиции* уже находит свое применение в этой последней; закон о временной относительности, о многообразии времен, самое понятие о временной вариации, о многообразии вариаций, выводит из положения каждого времени в определенной со-временнóй композиционной системе математической вселенной, из различной поставленности, или, лучше сказать, сопоставленности координатных систем, и из возможности, так сказать, совершать геометрические прыжки по этим системам; относительность времени и лежание времен в композиции, в фигуре времен, есть вывод из некоторых, чисто геометрических ситуаций; времена, Эйнштейном, так сказать, вынимаются из некой пространственной композиции; и приложение выводов, вынутых из этой *композиции* к некоторым физическим формулам, в которые входит время, дает возможность нам из теории этой композиции самый принцип физической композиции вселенной, закон *тяготения Ньютона*, рассматривать, как частный случай некой более общей закономерности.

В тенденциях современной, макрокосмической физики идея композиции получает все бóльшее завоевание;

физика с 15-го и 16-го столетия получила быстрый толчок в развитии астрофизики, астрономии; можно сказать, что эпоха души самосознающей открылась в группе физических наук тем же представлением о композиции и новой перспективе вселенной, когда голубая занавеска слишком близкого неба была окончательно сорвана и открылась огромная перспектива коперниканских пространств; астрономия переориентировала небесную перспективу, а история путешествий того времени переориентировала всю географическую перспективу; и земной, и небесный фон культурных пейзажей человечества с различною быстротою переменился именно в то время; и это изменение фона вызвало необходимость изменения и всех прочих *композиций* сознания.

В эпоху души рассуждающей, можно сказать, идея композиции играла сравнительно небольшую роль; теперь она — выступила: во всех смыслах; и прежде всего — выступила в прямейшем: проблемах художественной перспективы, в проблемах художественной композиции.

Живопись есть главным образом искусство *перспективы и композиции*.

Ни зодчество, ни скульптура не могут по чисто формальным условиям своего бытия быть искусствами, выражающими идею *композиции*, хотя бы потому, что идея воздушной перспективы в них осуществима в весьма ограниченном смысле, как в искусствах трехмерных; задания художественной перспективы, как работы сведения, или выведения системы расположений предметов к фону или из фона ограничены,— наконец, самая проблема фона отсутствует, ибо фона — нет; он отчасти и весьма условно появляется лишь в барельефе; наконец,— живопись, как форма изображения предметов на плоскости, раздвигает фон до... мирового пространства; и проблема превращения *плоскости в пространство* вырастает впервые в ней, увеличивая до бесконечности композиционные возможности изобразительности; в живописи композиционные возможности динамизированы; энергúя этих возможностей до крайности напряжена; наконец, в другом отношении композиция выступает в живописи: в проблеме цветностей; тем фактом, что живопись есть искусство красок, самая идея *колорита* как целого красок, есть идея о расположении красочных

пятен в фигуры; композицией в собственном смысле, колоритом и перспективой исчерпываются задания живописи; но расположение фигур, колорит, перспектива суть насквозь: композиция, композиция, композиция,— или троякое преломление той же проблемы в различных проекциях.

Бурный взрыв *живописи*, живопись как великое искусство, живопись как выразительница глубочайших духовных идей величайших людей своего времени,— вот *первое завоевание души самосознающей в сфере* эстетической культуры конца 14-го и 15-го столетия; *живопись,— жест жизни* самой самосознающей души, обусловливающей отпечатление этой жизни в композиционных возможностях частных наук; в эстетику композиционного жеста излилось первое оформление Ренессанса, потому что в ему предшествующем гуманистическом stutus nascendi еще нет отчетливого оформления: есть сила импульса; и эта сила — гуманистическая тенденция во всем; представление о человеке как композиционном индивидууме всех сил вселенной, человеке-храме, Челе Века, безусловность этой индивидуальной законченности в капризном многообразии проявлений все-мощь человека, его духовная божественность, выявляемая даже в бунте его сознательных сил, срывающих с него оковы всяческих догматов и всякой схоластики — неоформленно прокатилось с 14-го столетия как самый акт рождения души самосознающей, а не как ее оформление; потому тенденция генерализировать устремления раннего Ренессанса, часто противоречивые: стремление рационализировать их в средствах им только что сброшенной души рассуждающей; общее всех гуманистических движений души — сбросить с души самое иго понятия «*общее*», чтобы не оформленный позыв к жизни выявить каким бы то ни было необщим способом; подведение гуманизма к таким-то и таким-то тенденциям началось лишь с конца 16-го столетия, т. е. с эпохи обратного вхождения этой души в пояс рассудочности, где уже нас встречают попытки оформить это течение хотя бы как индивидуализм; и поэтому-то большинство позднейших тенденций, ввести в берега само анархическое безбережие, в котором художники диктовали условия папам, а папы вышучивали папство — терпят фиаско.

13. Зак. 5156.

И потому-то считаю я первым действительным оформлением в культуре души самосознающей ее оформление индивидуума как художественной композиции, выявляющей вместо средневековой идеи подчинения и увенчания понятия о конкретном *множестве* отвлеченным понятием единства, как готического шпица,— идеей о *сопряженности понятий множества* и единства в индивидуальной фигуре комплекса, где шпиц обломан и превращен в кисть, где каждая точка комплекса, в зависимости от произвольно выбранной оси, то — шпиц, то — база основания; папа, как шпиц, и художник, как база в многообразии композиционных возможностей, теперь — обратимые величины: папа — художник церкви в смысле изыскания средств для оплаты художнику его работ усиленною продажею индульгенций в Германии (непосредственный толчок к взрыву протестантизма); художник — папа культуры в смысле изыскания новых возможностей в путях самой культуры, и поэтому усиленно двигающий анатомию, естествознание и инженерное искусство вплоть до построения летательных аппаратов (Леонардо), вплоть до превращения искусства живописи в начертательную геометрию (Паоло Учелли).

Ключ к объяснению многогранности художников Ренессанса в том, что художник Ренессанса — символ души самосознающей в ее пока еще нерасчлененном целом; и это целое души изживает себя — в *композиции* культуры индивидуума.

Оттого-то кажущаяся сперва парадоксальной мысль, что композиция величайших полотен, в которых Христос — центр, апостолы — окружение, а толпа и фон — периферия, есть изображение в композиционной фигуре действительной сложности научно и философски невыявленного представления об *индивидууме* в отличие его от средневековой личности; индивидуум есть целое коллектива из личностей, или купол всего круга фресок; Христос же — всегда — интеллект; 12 апостолов — многообразие возможных принципов познавания, организуемых интеллектом, а периферия — фон (небес, земель, или людей — все равно) организация возможного круга личностей, стилистически оправданных в индивидууме; а когда в скором времени обнаруживается, что пределы индивидуального переступают пределы инди-

видуальных возможностей Ренессансного человека во столько же, во сколько астрономическая композиция мира переступает пределы фресковой, тогда — ряд фресок оказывается недописанным, умопостигаемо проваливается ряд куполов ряда несозданных храмов; и — проступает купол небесный: расцвет живописи получает новое свое оформление и уточнение, надолго прерывая наивное представление о личной все-мощи: *художественному отцветанию Ренессанса соответствует расцвет астрономии, астрофизики, физики*: наступает железный *17 век*: век новой схоластики, вскормленной Ренессансом.

Можно было бы написать книгу об эволюции художественных воззрений, об истории стилей, о концепционизме, конструктивизме вплоть до художественного формализма 20-го столетия во всех сферах искусств и во всех разновидностях эстетики и стилистики; сущность этой ненаписанной книги свелась бы к выявлению лика и особенностей себя сознающей души как стилистической *композиции*, или индивидуальной фигуре в схеме пространства.

В государственных учениях в скором времени начинает проступать идея композиционности вплоть до буржуазного учения о государстве как свободном договоре многих сторон (одна сторона — папа, другая — художник, третья — купец, и т. д.; во все в их взаимной авантюристической обращаемости и превращаемости — «*буржуа*» и только «*буржуа*»); еще позднее учение о государстве — картинная галерея *утопий*, в которых нет никакой предесцинированности, кроме фантазии, рисующей головы; наконец железобетонное, четырех-этажное, четырех-классовое здание Марксом выявленного новейшего социального здания, в одном разрезе своем что же есть, как не композиционная фигура, выведенная из правил социальн<ой> геометрии, хотя бы уже потому, что она желает быть соц<иальной> механикой, а *схема механики — не время, а пространство*.

У меня нет времени углубиться подробней в эстетику мировоззрительных стилей, в целое их сочетания в композиционном задании самосознающей души; укажу мимоходом несколько только примеров стилистики этой, вернее, напомню читателю иные из ему извест-

ных фактов; в свете вопроса, здесь ставимого, интересны они.

Чем являются схемы механики с картезианства, как не уточнением искусства научно фигуры чертить в виде сети кривых, подставляя фигурные те объяснения, переведенные в формулы для объяснения законов движения; геометрическая фигурность, графический метод развеян как лозунг со всех флангов знания; чем ближе к 20-му веку, тем более лозунг кричит, что он есть объяснительный стержень, каркас мирозданья; и мы начинаем уже забывать, *что сеть линий — условна; и мы начинаем всерьез разговаривать о материальном пунктире, о линиях, о синусоидах распространения звука, о лемнискатах; в гиперболе геометрической видим мы мир.*

Чем является *вся атомистика в химии*, как не *фигурным* рассказом о свойствах веществ; и когда мы рисуем метан, или CH_4 бензол, или C_6H_6, то эти значки отношений: один к четырем, или шесть к шести мы приводим *не к времени — а к композиции* количественных отношений в *пространстве*; для химика в usus'е мысли технической это же значит: центр,— в нем шарик красный, или углерод; в него вставлены палочки накрест, четыре (четырех атомность); на них сидят черные шарики (то — водород); для C_6H_6 — гармонический шестиугольник (на плоскости вытянутый); CO_2 же игрушка. Но разве эти композиции игрушки? Для химика они — не конструированная им действительность объяснения фикций действительным миром атомов, который нельзя ощупать, но который *есть* в химической вселенной. То — сам способ мыслить для стереохимика, или представлять себе наглядно структуры веществ, как на плоскости, так и в пространстве, чтобы вывести модификацию свойств веществ из особенностей их стилистики; здесь орнаментика,— стержень науки; лишь шаг далее в этом направлении,— и можно б еще говорить убедительно и долго о ряде бензоловых, которого стилистическая гексаграмма основа свойств эстетических этого ряда в его производных, ароматических и ярко красочных (ряд эфиров плодового запаха и ряд анилиновых красок). Но стереохимия этой возможности нам не дает еще за недостатком быть может внимания, направленного в эту сторону; эту возможность дает фигуральное расположение

всех элементов, открытое Лотаром Мейером и Менделеевым, (периодическая система,— или фигура спирали развернутой); в точке исходной спирали лежат вещества с *максимальным* áтомным весом, а в крайних размахах — полярные друг другу явно щелочные и явно кислотные вещества с малым атомным весом, где, так называемая 8-ая группа, пересекающая 1-ую и 7-ую, ложится в острие спирального конуса, а основание этого конуса по всей вероятности суть продукты эманации; каждое вещество, или точка, лежащая в том или ином пространстве спирали, определяема в физико-химических свойствах своей фигурой, вычерченной лучами-линиями, проведенными к нескольким основным точкам системы.

Здесь идея *научной композиции*, как стилистики, достигает своей предельной ясности, ибо эта *стилистика* ложится в основу предсказывания свойств еще не открытых, но возможных веществ; мы видели еще с другой стороны эту систему: с точки зрения ее полного совпадания с фигурой антропной композиции в учении о принципах, слагающих существо человека, сознания, природы, культуры, истории; мы знаем уже, ч*то фигура эта положена мною в основу* всего моего эскиза о становлении самосознающей души, потому что она, так сказать, *жест жестов, фигура фигур*, или самая композиция лика этой души, а все прочие композиции, вплоть до периодической системы, вполне совпадающей с системой периодичности, суть напечатления идеи пространственной композиции в различных доминионах культуры.

Теперь взглянем на химию с иной точки зрения: возьмем любую стереохимическую фигуру в отдельностях ее точек и спросим себя: может быть фигурность фигуры есть фигуральное выражение, и суть фигуры не в ней,— в ее атомах, точках; и тут-то наткнемся мы на факт, что самая точка атома в стереометрической фигурности, так сказать, второго низшего порядка — есть солнечная вселенная с вращением планет вокруг солнца, с огромными очагами запасов не используемой теплоты; и к этой-то теплоте мы, гиганты, протянуты, когда мы стараемся сломать точку в брешь, чтобы проникнуть в нее, достаточно отогреться.

Так самая наша попытка свести в пункт фигуру,

взрывает пункт в фигуру астральной вселенной; стереохимическая конструкция получает нам новый смысл; она — созвездие; и стало быть: вся химия, в ее учении о превращении и свойствах веществ, есть учение о влиянии различных созвездий на внутриатомные планеты, влияния, пертурбирующие эти планеты и вызывающие явления радиации; итак, все те принципы, которые некогда построили нам отвлеченные представления об астрологии, осуществились в новейшей химической астрологии, разрешаемой законами микрохимической композиции, обусловленной конечно же *гносеологией* и математикой самосознающей души: теорией чисел и учением *о смысле* как индивидуальном комплексе.

Мы знаем, что вывод выводов всего этого композиционного ряда — учение об индивидуальной свободе, обусловливающей свои собственные необходимости и потом стилистически их вновь разрешающей в *необходимость* из свободы.

Учение *о необходимости из свободы*, в отличие от всех учений о детерминизме и всех учений об индетерминизме,— и есть в применении к человеческой жизни антропологическое преломление восточного преломления учения *о карме*: закон кармы не есть закон в смысле необходимости; но карма — не произвол (свобода из ничего); учение о карме есть композиция фигуры индивидуального целого, взятого, так сказать, в трех проекциях: в проекции необходимости, свободы, свободы необходимости; только это учение в своих конкретных раскрытиях нас способно морально, художественно и научно-философски удовлетворить; карма есть схематическая фигура нашего учения о фигурах культур, о культуре как индивидууме, о семи биографических моментах этого индивидуума как семи аспектах, вынутых нами из композиции целого; и все то, что мы высказали об истории в настоящем очерке, есть лишь приложение теории композиции к фактам истории, как кармическим *эффектам*: (результаты, следствия) — культура как карма или свобода различных необходимостей нам поступать так-то и так, чтобы утолить творческую потребность действующего в нас, сквозь нас индивидуума; *история как карма культуры* — есть смысл моего

краткого пробега по истории пяти последних столетий, рассмотренных в многообразии индивидуальных вариаций.

Закон кармы, как я сказал, в рассудочном его разрезе, есть трех-степенность: он есть конкретное раскрытие единственно возможного мировоззрения — ни монизма, ни дуализма, ни плюрализма, а именно плюро-дуо-монизма, рисующего в одной проекции фигуры своей — отвлеченный монизм, в другой — дуализм, в третьей же — плюрализм; монизм композиции: единообразие стиля; дуализм — гносеологической антимонии, или повсюду последовательно проводимая антимония *«необходимость или свобода»*, *«свобода или — необходимость»*, кармическое *«или-или»*; и наконец, плюрализм необходимостей, плюрализм принципов научного объяснения действительности; все три стороны этой пространственной композиционной фигуры находят свое применение, свое эстетическое, нравственное и научное оправдание в символе *кармы*.

Этот символ напоминает мне трехгранную *пирамиду*; (рисунки) ее проекция в одной плоскости есть перекрещение четырех линий с точкою посреди: это — крест; в другой проекции это — квадрат; треугольник — в третьей*; сложение квадрата и треугольника в символе фигуры креста, соединяющего образ треугольности с образом четвероугольности в *учетверенной треугольности*; это — проблема разрешения опрокинутости «3» в «4»; в каких угодно ритмах, жестах, эмблемах вы не пережили бы композицию самосознающей души,— ее идеологическое напечатление вполне отображаемо точкою одного слова: карма; и тотчас точка та вспыхивает звездочкой, рисующей мне световую фигуру креста.

В следующем абзаце увидим мы, что эта фигура креста в динамике другой проекции, именно, *темы в вариациях времени*, начинает вращать этот крест — сперва в фигуру круга, потом спирали, спирального конуса и т. д.; и мы начинаем конкретизировать тему кармы в столь же логически безукоризненно дедуцированной проекции: в ритме учения о перевоплощении.

---

* Все зависит от того, как мы смотрим на пирамиду и как проецируем ее.

Вариационность внутри композиции души самосознающей

Выражение души самосознающей как *композиции*, так скоро мы ее начнем конкретно уточнять, переходит в свое *другое*; в необходимость развертывать эту концепцию *во времени*; и здесь, во времени, из самых общих композиционных норм получаются во всех доминионах культуры новые преломления композиции как *темы*, данной в вариациях; самое представление вариации есть выражение нашей конкретности: выражение стремления нашего, так сказать, примерить композиционный стиль к заданиям отдельных моментов культуры; так сказать, *облечь явление времени в композиционный плащ*: вариация есть *композиция во времени*; в таком разрезе целое ее есть тема, или, беря в логическом разрезе, теза; проведение этой тезы по ряду вариаций есть действие антитетическое; если целое в тезе — *единство*, то *целое в антитезе есть множество*; при более пристальном вглядывании в многообразие вариаций мы видим, что это есть многообразие единств, в котором каждое есть взгляд на единство, композиционно иначе поставленное; отсюда в синтезе мы вынуждены, так сказать, исчерпывать антитетически, т. е. в линии времени поставленный ряд, завернув эту линию в круг композиции; в самом отвлеченном взятии синтез есть *единство* в многоразличии временных проявлений; мы возвращаемся к композиции, как время-пространству, т. е. к обогащению самих представлений о композиции как пространственной схеме; соединением пространства и времени исчерпывалось представление причинности по Шопенгауэру; но представление причинности в нашем столетии расслоено: в целепричинность, в многопричинность, в всецельность и в целостность; такое уточнение представлений в нас, самое понятие «*синтез*» вынуждает рассматривать не в рассудочно-понятийном смысле, а в эмблематически-композиционном; соединение времени и пространства, т. е. единства, данного в многообразиях вариаций, с единством трехлинейных течений многообразия, с трехмерной пространственностью, рождает представление о четырех-единстве, о 4-х измерении, вернее, о единстве четырехякой троичности; если *целое* в схеме логической композиции определимо гносеологически, *как одно*; если

монос логического рассудочного ряда есть *единство*, а элемент учета монических единств — *единица*, то понятие синтеза, как целого композиционной целостности, во времени данной вариационной целостностью, не исчерпывается понятием о всеединстве, каким всякий синтез выглядит в метафизике рассудочно-монических спекуляций; понятие синтеза, как 4-го единства, пригоняет эстетику, логику, психологию начала 20 века к конструированию нового понятия; и это понятие есть понятие о единстве как символе*.

В будущем мы увидим, как понятие «*символа*», обусловливая все виды понятийных рядов, не укладывается ни в одно из них; оно раздвигает перед нами совершенно новые композиционные и вариационные горизонты; эти горизонты, говоря образно, иное и высшее измерение всякой композиционной схемы, сколько бы измерений мы ни положили им, ибо самое понятие измерения, данное в счете, есть символ; представление о сфере символа, как сфере последней действительности, есть представление о божественности, не исчерпываемое никакою классификацией иерархии духов; и это есть представление о троичности, сквозящее грандиозную концепцию никео-цареградского символа, который в тенденции быть синтезом синтезов выявил при помощи эмблемы «*3*» самую предысчисленность сфер, так сказать, первого и последнего целого всех видов действительностей, нам доступных во всех интеллектуальных, рассудочно-эмблематических, эстетических и прочих рельефах и временах; и характерно, что этот символ не есть эмблема: каковою уж является представление о 4-м единстве, как целом *трех*; здесь самая единица, данная в эмблеме *одно*, названа символически: Отец; здесь самая двоица, как вторая модификация одного, как единства, названа *Сын*; и здесь три, или единство третье, выражающее объединение одного и единства, названо *Духом*.

Никео-цареградский символ есть даже не композиция, а представление в символе о самом источнике всех возможных композиций и тема во всех возмож-

---

* — Кто хочет подробнее логически уяснить себе этот вопрос, тот может обратить внимание на статью гносеолога Риккерта: «Одно, единица, единство». Журн. «Логос» № 1.

ных неогеометрических пространствах, во всех возможных Эйнштейновских временах.

И как хорошо, что этот символ есть *Символ веры.*

Очень хорошо, что символ веры назван именно символом веры, *не догматом* веры; догматизация начинается ведь, в сфере рассудочной эмблематизации он («символ веры») источник всего догматического ряда, т. е. кристаллизации догматов в исторической линии церкви; он генерал-бас самой возможности как догматизма, так и адогматизма, ибо адогматизм есть всего только неорганизованная сфера *второго*, как множества, в котором утоплен ритм целого лишь при поверхностном, так сказать, первом взгляде; и в таком первичном и хаотическом взятии адогматизма, он выглядит нам, как то первично-данное, вернее говоря, непосредственно данное, что предстает нам: осознавание, что Дух Божий носился над хаосом,— осознавание сознания, себя уж сумевшего противопоставить той данности; и это сознание в хаосе есть, если хотите, действительно первично-данное и первично-зарисованное представление о хаосе, где в хаос вполне беспричинно, вполне хаотически вкраплен и космос, как глаз, созерцающий хаос; беспричинное присутствие глаза в хаосе, или наивно мифологическое яйцо, из которого вылупился змей мировой, или луч, освещающий хаос, есть именно с чисто художественной, дологической, композиционной точки зрения более хаос, чем представление о хаосе, верном себе; потому что все представления о хаосе как кишащей безóбразности, уже попытки до некоторой степени космизировать, т. е. упорядочить хаос: вычесать из него какою-то систематическою гребенкою образы; это — уже *тенденция* в самом хаосе; и непредвзятое сознание тут именно и должно вопросить хаотиста: «Стой,— нет: почему хаос безóбразен?» Это уже желание видеть в хаосе космос; скорей хаос есть первозданный *хавóс*, в котором смешано вполне беспорядочно *ничто с что-то* (например,— представление безóбразности, кишащей вот здесь и *не кишащей* вот там, с алогически в ней плавающим, физиологически организованным глазом несуществующего наблюдателя). Все это я говорю к тому, что упорное желание всех хаотистов и всех современных философов апофеоза беспочвенности, видеть хаос *безглазым*,— ничем не при-

крытое резонирование и тенденция, или *догматизм*; так, адогматизм есть один из видов первично данного догмата; и этот догмат, когда он становится тенденцией к мировоззрению, есть скептицизм.

Скептицизм — догматичен с одной стороны; но с другой стороны догматизм, разорвавший в себе представление о том, что в отчетливой формуле, в догмате — собственно — вложено переживание основы возможности формулировать; эта возможность есть *символ*, в котором положено четверо-единство единством троичности, и в котором троичность есть трех этажность (пространственное представление), а вовсе *не три*; из анализа этой трехпланности, трихотомии, логически вытекает конструкция моно-дуо-плюральных эмблем; из конструкции первого плана, одно (или — конкретный монизм) проецирована необходимость увидеть в другом плане это одно как единство во множественности; из конструкции этой в рассудочном, в третьем разрезе трехпланной плеромы, является многоразличие единств, меж которыми, так сказать, лопнула связь, и которые вынуждены мы разглядывать, или параллельными, самодовлеющими и не пересекающимися рядами, или насилующим пересечением линий, где каждая линия, силясь рассечь все другие, себя изживает в беспрокой борьбе ограниченной тенденциозности; тут попадаем мы в сферу различных, абстрактных, и только абстрактных монизмов со всею дурной бесконечностью борьб всех различно-поставленных, противопоставленных моносов, явно утративших стиль солежания своего в органическом целом, *в одно*, и утративших даже понятие о соположенности, параллельности, или утративших мысль о единстве рядов, или приемов.

Типичнейшее изживание догматизма — тут именно, в низшей, вполне до-критической сфере рассудочной мысли; и если мы боремся с Кантом, который не вывел понятия единства из целого как одного, то в свете претензий схоластики пережитых, до-критических эр догматизма — Кант из противника нашего перерождается в образ союзника; неправота его плоскости, или догматика, бьет нам в глаза в свете высшей, трехпланной концепции; с точки зрения линейности низшей схоластики; в прямолинейности догмата, выпавшего из концепции стиля, *фигуры*, — Кант прав.

Догматизм, в метафизики-ль материалистов нам брошенный в лоб, в метафизике-ль взятой наивно церковной догматики, есть пережиток, есть схватка догматики этой со всеми другими; a priori знаем уже, что идти *напролом* здесь нельзя; и что если пойдешь напролом, то наткнешься на лом в виде атома; атом в моделях науки есть шар,— шар тяжело свинцовый, или *лом*, искони занесенный над ломом церковной догматики, или крестом, превращенным в орудие истребления науки; наука — такое же орудие истребления религии в сфере наивной культуры обоих; картина успехов церковной догматики распространения Христова учения в догматах непримиримости, нам рисует картину разбития цивилизаций, картину движения суеверий, уничтожающих в Мексике, в Перу ценнейшие книгохранилища, астрономические сооружения, которые кажутся идольскими (уничтожили же в Мексике сооружения подобного рода монахи, за идолов темных приняв их) под идола, ведь, подвести при известной тенденции вне критицизма — все можно; и в этом наивном разрезе картина движения науки является новым движением; движение в пространствах церковной догматики, связи порвавшей с символикой духа, и атом и крест — только лом: лом и лом — в *напролом* двух уткнувшихся линий в борьбе их друг с другом ведет к упорядочению представления о хаосе как первозданной, бесформенной косности; и оформление ее — восход к критицизму (хотя б para'Канту — молчу уж о *фисах*, кантистах), а не к догматике адогматизма, к credo quia absurdum, сводящем к абсурду понятие *credo* в том горнем, огромном, почти что *невскрытом* логическом смысле (о символическом смысле исходного *символа веры* апостола Павла молчу уже); абсурдное «credo», скептично абсурд положившее; вовсе не надо абсурд полагать своим первым; *абсурд* здесь признание несостоятельности догматизма наивного Логос увидеть в логическом и в символическом ряде; так: стадия кристаллизации многолинейных лучей догматических линий из символа-солнца, или круга их всех, вырождаясь в *отрыв одной только вариации* от пробегающей *темы в вариациях*, в тот догматизм, полный статики, стало быть обреченный, пасть в плоскости материализма, или в плоскости «*ratio*»,— в тот догматизм, или в логику, вдруг

объявляющую, будто линия догматизации — линия лет от такого-то и до такого-то года, определяемая точками соборов, таких-то, и будто все то, что до линии — точка абсурда; все то, что за нею,— опять-таки точка абсурда; но в этот абсурд надо *верить*.

Здесь — все искривление: логика здесь — искривленная логика, вызвавшая к ней скептическое отношение со стороны самих авторов этой пародии логики; вера же, которая силится вытащить мир из кривого размыслия кривоголового стада, пасомого кривоголовыми пастырями,— искривленная вера, бессильная вера; ведь, вера от — верности; верность же — есть сфера воли промышленной; верность есть соединение веры и знания: знаемость веры, как верного, или духовного знания; знание в символе, в целом, себя изживающем в соединении, в скрещении проекций пространства и времени: темой в вариациях, нарисовавших фигуру, плерому; вот что — символ веры: и он — *не абсурд*.

Абсурдом он может казаться лишь в дегенерациях скепсиса, или в упадке души рассуждающей, дряблобессильной рассечь сферу веры как сферу души самосознающей, себя изживающей символом, и композицией, и ритмом смен.

В спорах о вере и знании, еще понятных в эпоху схоластики, ныне себя изживают болезни и немощи знаний и вер, не их импульсы к жизни; спор — бесконечный, давно исжитой, безнадежный абсурд.

Догмат нашего времени, в сфере ль познания, в сфере ли веры — один: способ верного (в смысле-ли тональности, в смысле-ли стилевом) разрешения его в целом *символа* (веры и знания); никео-цареградские образы «Символа веры», приподнятые временем на недосягаемую высоту новоявленных нам измерений так именно, как они не стояли в Царьграде, в Никее: все знания, стянутые в одно знание, это *одно* показали как символ; и мы говорим теперь: символы знания в *символе знания*; и перед нами огромное, нас ослепляющее построение Символа веры и знания, в котором никео-царьградская инспирация с явленной нам инспирацией, с Дорнахской, выявят может быть в будущем мир интуиции, соединяющий *камень* храма Петра, в основании заложенный, с куполом храма Павла как с куполом мысли духовной: и

станет наш череп, наш купол всем космосом; и согреется *камень былых преткновений* Петрова и Павлова здания, веры и гносиса, в здание Иоанна: в Любовь.

Символические имена: Царь-Град, Никея и Дорнах; Царь-Град — композиция царского града, где царь есть Небесный, не царь-Константин — так мы волим представить себе место «Символа веры», или символа, легшего символизациях в *догматы*; именование Царь-Град, видим мы образом камня церкви Петровой, лежащей в основе истории церкви; волим видеть ту церковь не государственно-исторической, не Константиновой, Кифово-Каиафиной,— волим мы, чтобы Петровой, апостольской стала она, нам дающей стиль целого, или *композиции* символа; волим мы видеть Никею не городом,— *деятельностью во времени*, ходом победы духовного мира, или *темой* в вариациях, чтобы скрещая стиль целого, как град небесного царства, град Солнца, с темой Никеи, победы во времени — в крест, в перекрещенность самосознания, как «*Я*» — в терн: в терновый венец, в символ «Дорнах». Таким хотим видеть мы Дорнах, антропософию нашу: не камнем внешнего града, но импульсом Ш., каменщика, не Никеей, не внешней победою,— волим терновых венцов нашей смерти в Христе, потому что для мира, а не для себя волим символа соединения: Никея-Царьград, Дорнах.

Под риторикою только кажущихся риторическими риторических слов мы подходим к отчетливому выдвиганию момента исхода от *фаса* души, то «само», нами явленных плоскостью энных пространств, композицией — к *профилю* этой души, или к ритму вариаций во времени; в этом моменте дается, моментом прогноза, скачок, предстоящий культуре: скачок в сферу символа.

Сфера та — дух: представление о нем есть плерома; логическое представление плеромы — извечная целостность, а уточнения целого в логике целого нам дает схемы его начертаний в пространстве, во времени; первое есть композиция; ритм или целое, как музыкальная тема,— знак временности; в том и этом извечное целое Монос конкретный (триадность) — духовны, или — индивидуальны; и самое «Я», «Я» души, в осознаниях самосознания — не «Я», не душа: индивидуум жизни в Христе, интеллект мысли в Логосе: дух; антиномия цело-

стности, как единство во множестве есть диалектика необходимости видеть в расщепе дуальном эмблему; и первое определение дуальности в первой дуальности есть антиномия *фаса и профиля* «Я»: «Я» в пространственно-временной сфере; или 1) «*Я*» в композиции личностей, 2) «*Я*» в смене личностей.

Личное «*Я*» и есть собственно сфера души; в композиции сфера душевного мира есть множество данных стояний сознания и множества всех со-стоящих, стоящих в связи; и идея проходит в всех плоскостях нарисованной сферы культуры: она в сфере символа — церковь, а в сфере эмблем социальных она есть общество; в личной же сфере она есть душа — композиция всех содержаний и всех состояний сознания; в вариациях темы, во времени, это — учение о становлении сознания, метаморфозы сознания, метаморфозы из личностей; антиномичность, дуальность душевной транскрипции целого (единство и множество) выпечатаны как учение о двух мирах (мире внешнем и внутреннем), как антиномия меж объективной и меж субъективной общественностью (в социологии); в противоречиях ритма и метра, свободы и необходимости, в смене явлений «*Я*» бодрствования, или жизни, оспаривающем «не-я» бессознания, бытийственной смерти, и в прочих эмблемах, мы видим исжитие темы дуального мира;

Тот мир — мир души.

И душа есть диада.

А в третьем распавшемся мире как множестве, в мире, раскрапленном в многих единствах, себя изживает плюралиа моносов чисто рассудочных; и представление о мире подобном — всегда представление о мире телесном.

Трихотомия, дихотомия, монизм — вот a priori символы трех этажей композиции, взятых раздельно и взятых рассудочно; то представленья о духе, душе и о теле; мир трихотомии, или мир моно-дуо-плюральный,— конкретный монизм, или — сфера учений о духе; мир психофизический, мир параллелей, дуалиа, мир антиномий, субъектно-объектный, есть сфера учений о дихотомии душевного мира, о «Я» как душе; а плюральная сфера, или сфера (учений?) о соположении различных рядов разложения мира в законы явлений, где принципы каж-

дого ряда суть моносы догмата; это есть сфера рождения различных абстрактных монизмов, всегда монотонных в своей установке законности, необходимости: то, что в такой *установке* дано, что стоит перед нами, есть тело, хотя б назвали мы тело такое *душою*, или *духом; дух* будет в нем «*спиритусом*», или запахом винного спирта; душа — только форма, которой суть, содержание-тело (такою душа нам дается в разрезе дуальной концепции Канта); суть тела, последнее разоблачение его здесь дано представлением необходимости в форме закона.

Так дух, душа, тело,— или трихотомия,— понятия, вынутые из анализа стиля концепции смысла как композиции; тема в вариациях — взятие трихотомии в конкретностях дихотомии душевного мира, нам данного в ритме истории; это метр, или вариация, данная мне, изживаемая антиномически к только что бывшей и будущей, есть изживание личной души в ее миге восстания в теле из тела, и в миге ее умирания в тело земли; теза есть дух в разрезе души; антитеза есть тело, а синтез, объемлющий душу и тело, как символ, есть дух.

Разложение вариации в атомы, в пункты, или монотония, есть взгляд фигуральный на душу: душа здесь метафора целого, взятого целым процессов телесных, в разъятии целого в линии многих процессов, разложенных в трение пунктов материи; трихотомия в проекции монотонии телесности — взгляд на телесность в обратном порядке, в порядке сложения пунктиков в линии, линий в фигуру; он взгляд — *на тела*: материальное тело, стихийное, или эфирное тело, астральное тело.

Трихотомия, принцип сферы, духа отчетливо перепечатана в дихотомийном и в монотоничном разрезе души и телесного мира (по своему здесь, и по своему там).

Потому-то и в вариациях временной темы рассудка она изживается темой трех фазисов (тезою, антитезою, синтезом) пресловутого диалектического закона; и открываема во всех сферах закона: в законе прогресса, в теориях эволюции и т. д.

Теза, антитеза, синтез — во времени: тень композиции, или вернее общейших ее дефиниций; то тень — плюро-дуо-монизма; и потому-то отыскивание трехстепенности, где бы она ни открылась,— в композиционном разрезе ль, в вариациях темы-ли,— отыскание такое,

абстрактнейший, общий прием композиций рассудка,— не более: классификационное удобство, скрывающее содержание в собственном смысле; но в сфере абстрактных монизмов удобство такое нам выглядит *сутью*.

Рассматриваем ли мы *монаду* как психо-физическое единство, мы — в сфере триады (единство, как таковое, физическое, и психическое); рассматриваем ли логически мы символ *одно*, получаем в трехпланном разрезе такое *одно* как *одно*, как *единое*, как *единицу*; во всех разглядениях явлений природы, во всех классификационных системах — встречает нас: «*3*», с неизбежной тенденцией размножиться в «3 × 3»: дух, душа, тело; но точный разгляд дает 3 сферы духа, 3 сферы души и 3 сферы телесности (3 × 3); троичность обнаружений божественных выявлена в деятельности 9-ти иерархий (3 × 3); а *три* царства природы (животное, растительность, минералы), каждое в сфере своей, распадается трижды (опять 3 × 3): минер. царство, рассматриваемое в 3-х своих состояниях (твердое, жидкое, газообразное), в классификационной структуре предмет трех разглядов химических (химия неорганическая, или общая, минералогия, или химия силикатных рядов, органическая); в 3-х разглядах себя изживает и царство растений: споровые, голосемянные, скрытосемянные); царство жизни есть «3» (protozoa, mezozoa, metozoa); так общейшее «3» открываемо в физике (во всех отделах ее); все явления физики можем с удобством рассматривать мы под углом кинематики, динамики, статики. Здесь не место устраивать смотр дисциплинам познания в равнении по «3»; укажем только, что в формах логических «3» пропечатано: общая логика ведь распадается на учение о 1) понятиях, 2) суждениях, 3) умозаключениях; можно сказать, что теория знания нам раскрывает структуру понятийности; аналитика, или гносеология в собственном смысле, вскрывает суждение, логика Аристотеля (*общая логика* в кантовом смысле) вычерчивает диалектику, где снова — «3»: умозаключение есть трехстепенность: большая посылка, малая, вывод; закон диалектического развития, Гегелем вскрытый,— не более как разглядение в вариациях времени умозаключательной троицы; он — правомерен, но — пуст; потому и раскрытие правд диалектики, где б диалектика правды свои ни

вскрывала, в известном разрезе — раскрытие правды пустой, отвлеченной, формальной; то — вынутие из познания узнаний, в познание вложенных нашим рассудком, а вовсе не вскрытие правды действительности, не могущей себя ограничить вывертыванием наизнанку карманов познавания: вместо предметов познания, в кармане лежащих, мы видим карманные швы, или фасоны их выкройки; в выверте этом предметы конкретные — где? Они выпали! И потому гегелианство, конечно же,— всюду: везде применимо оно: приложимо оно к диалектике духа, души и телесных процессов; рассматриваем ли мы факторы экономической фазы (первичные коммуны, капиталистической, социалистической), эволюционной (теократическая, метафизическая, социологическая) по Канту,— 3 фазы повсюду; предметы, лежащие в фазах, раскрытые ими, в конкретностях, в жизни,— все вывалились в аналогично-невскрытую бездну; здесь все объяснения явлений, как *то*, или *это*,— разглядывание триадическое, диалектическое, только рассудочной выкройки; это — отталкивание от явлений действительности, но под формой познания их (познается одна пустота схоластических фикций познания).

И оттого-то смешны мне все новые и новые откровения в сей сфере, все новые и новые схемы, где «3» фигурирует: категорийные группы у Канта, конечно же скомпонованы *трехстепенно*: единство, множество — всеобщность, возможность-действительность-необходимость, и т. д.; и конечно же трансцендентальная логика Канта — опять-таки «*тройкой*» отделов украшена (эстетика, аналитика, диалектика), как и все здание «*критик*» есть «*три*» (чистого разума, практического, силы суждений); «*три*» — излюблено в схемах кантизма; Коген повторяет его в трехстепенном раскрытии системы своей как критики чистого познания, чистой воли и чистого чувства, заимствуя эту свою пустоту из банальнейшей тройки способностей наших (ум, чувство и воля); куда б вы ни кинули взор — 3, 3, 3: и у Спенсера («Основание биологии», «Основание психологии», «Основание социологии»), и у Владимира Соловьева.

Композиционное триединство старо; в ту минуту, как пискнул младенчески новорожденный рассудок, пошло писать «3» по истории мысли; и мы называем «великого»

Гегеля реставратором в том смысле слова, что он подновил это «3», и пустил в диалектику «3», нас заставили поверить, что диалектический метод им выдуман; в этом-то смысле в главе «Гегель» мы указали, что он весь оркестр свел к кастрюле,— кастрюлей рассудка пристукнувши к сложному ритму оркестра культуры.

Раскрытие необходимейшей тройки — в раскрытии энного ряда композиционных возможностей целого, где разгляденье явлений природы, концепций, возможно не в тройке, а в символах 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 и т. д. Было бы очень легко преломить триадичность в тетрадности, и рассмотреть, как трехпланность сложнится в мистическом, пифагорейском «4», как далее это «4» фасо́нится в «5», как приходим к священному «7» из 3 × 3 в повторах, где «1» и «9» суть величины обратимые («9» ложится основною «единицею» в цикл вытекающего повтора, а единица начала девяткой лежит в предыдущем); антроп.— теософическая «семерка» дает интереснейшие рельефы в пространстве и ритмы во времени в соединении триады и четверицы, как «7»: 1) монада, 2) диада, 3) триада, 4) тетрада, 5) Тетрада в триадном, 6) тетрада в диадном, 7) тетрада в монадном разрезе. Могли бы теперь при охоте отдаться стилистике пересоздания рельефов систем философий, классификаций и методов по законам «12», даже если хотите по ритму любого числа, хоть бы «125»; перед нами вставало бы энное количество композиционных познаний и диалектических ритмой явлений культуры,— но в этом ли суть? Суть в узнании, что все возможные стили систем, все возможные ритмы в конструкциях наших исканий действительности ориентированы в упомянутых жестах, или символах души самосознающей, сводимых к двум жестам: жест «фаса» лица ее есть *композиция*; метод его зарисовки — стилистика чисел; жест «профиля» — *ритм числовой*.

В логике математики, в нормах теории чисел и в частностях вариационного исчисления сжаты приемы рассматривать мир из аспекта души самосознающей под формой рассудочности; приложение методов этих к явлениям мира — еще впереди; еще мы не осилили методологии души этой; и рассуждения наши еще протекают под знаком души рассуждающей, не проработанной силой суждения, волей к суждению души самосознающей;

диапазон же ее (или вернее культурной работы ее) есть: в вершине стоящее самосознающее «*Я*», прорабатывающее свое подножье, астральное тело; *логика*, взятая, так сказать, в руки *душой самосознающей*, и направленная на астральное тело являет нам вскрытие *общелогических принципов в математических символах*; выше мы видели связь математики с телом астральным (комплекс числовой, ведь, есть символ астрального жеста); поэтому в принципах математической логики можем отчетливо мы проецировать схему заданий текущей культуры, где знак потрясений, в которых живем, раскрывается в символах переориентировки явлений, рассмотренных в схемах анализа, в иные, точнейшие схемы окрепнувшей аритмологии.

Разумеется, такая переориентировка,— переориентировка рассудка в самосознании, а не культуры души в ее чисто конкретных значениях; но без рассудочной переориентировки, без точного знания, без революции в мысли,— предметы действительности в их разрезах астральных и эмоциональных не выявят правды самосознания нашего; если в эпоху схоластики «мистика» все еще путь, хотя очень условный,— теперь, в наше время, тот путь *уже беспутица*; если в эпоху древнейшую йога культуры телесной есть «путь», в наши дни *эта йога — источник опасных инъекций*; лишь соединение переориентировок во всех слоях нижележащих культур, в результате являющих соединение переориентировки в познании и в вере как в символах веропознания, верного знания,— вот что — действительность правды души самосознающей.

Духовное знание — знак для исканий в очерченной сфере

Тема в вариациях — вот трансплантация «*фаса*» души в его профиле, времени, как в измерении 4-ом — 3-х первых; и оттого-то триады рассудка в тетраде пространственно взятого времени, или «3» и «4», мистически выявленное в углублениях стансов «Dsuan» (у Блаватской) дают ритм «7-ми», получивший в кругах наших (антроп.) моду; «седмичность» культур объяснима — в правде, в глубокой потребности переложить *композицию в ритм*; но вносить в «седмиричность» былые замашки души рассуждающей, *непререкаемо провозглашать се-*

миперстие в пику трехперстию, десятиперстию, или одноперстию — старообрядчество, дичь, фанатизм, не свобода и малокультурность в умении разбираться в явлениях антропософского гносиса; именно в этой тенденции, скрыто живущей в сколь многих настроенных антропософски сознаниях, не вижу я антропософии как философии нашей свободы; я вижу тут именно «теософическую» ориентацию, антропо-теософичность, ни антропософию, ни теософию в собственном смысле, а тот популярно-мистический, сентиментально-рассудочный «теозофичный» «mich = mach» — винегрет из всего, что ни есть, в желатине елейности, в «эсотеричности» (в чувственном смысле), налитый в рассудочную, жестяную кастрюлю семи планов (только «7-ми», боже мой,— не 13-ти); это наследие дегенерации теософической кухни Ледбитера, Безант в дни наши венчавшее этот mich-mach (миш-маш) из понятий, культур, декаданса рассудка, гниения души ощущающей,— «индусиком», благословенным брамино-католико-софическим епископатом, возглавленным полишинелем, епископом австралийским — Ледбитером; бедный «индусик» объявлен Христом; вот судьба — «оккультизма», «йогизма» и всех «теософий», когда их воспримет гнилое нутро в мистицизме души ощущающей Запада, мистификаторски отштемпелеванное не проработанной самосознанием головы, или рассудком души рассуждающей, не пертурбированным в интеллект, в мысль архангела Михаила. Антропософы, мы, взявшие ритмы «7-ми» из потребностей нашего времени,— знаем ли все мы, что ритм 7-ми,— ритм, только ритм, прием «нынче», могущий в годах пертурбировать в 10, в 12, в 14 — в что еще? Сколько бы мы ни влеклись в правоверии нашем к разучиванию наших «циклов», и сколько б мы их ни вытверживали — на зубок — нет в нас «циклов», *пока нет — цикличности в нас; циклы — схемы движения; взятые ритмом души* — они космос, и взятые *метром* зубка («на зубок») — они — круг мертвых догматов; вне ритмической, или эвритмической жестикуляции в нас, эти циклы — пародия злая на антропософию; антропософию, если она *не растет в нас*, и если она *не меняет в нас фазы*, пока не узнаем «антитезы» тез ее, пока мы ее не утеряем в душе,— она в нас не растет, нас сжимая «железною

дамою»; мы ее не узнаем в «ее самое»: в жесте синтеза; антропософо-«теософической» («теософической» взято в кавычках) подменою антропософии нам угрожают, увы,— не враги: наши мысли о «догматах» антропософии, весь обиход предрассудков о ложно воспринятой «верности», «мертвым кругам» у себя в голове, или плохо усвоенным «циклам»; плохим усвоением я называю их взятие лишь на зубок, а не их изучение во всех *контрапунктах значений*, или в методологии и в философии антропософии, не в прорастаниях жестов в себе; я скажу парадокс, что действительность антропософии там начинается, *где оканчиваются тексты д-ра Штейнера*; *нет ее в текстах*; учение это — о, нет, не мое: оно вывод, прямой, изо всех жестов д-ра; и оттого-то на сердце моем, когда это пишу, лежит слово старейшего антр-а и у-ка д-ра Штейнера, Бауэра, им обращенное — мне: антропософия начинается с порослей, с трав, с цветов, выращенных из почвы, души; вся ж наличная литература, все циклы, есть лишь материал удобрительный; мною лично когда-то доложен был Штейнеру вывод из скромных усилий моих соединить все, им сказанное об объяснении, даже изложен в ракурсе под заголовком: «*Теория объяснительности*»; в той теории высказан взгляд, проводимый мной здесь; этот взгляд, мною вынутый из изучения азбуки а-ии,— жалкое слово, но «*слово*»: не азбука; должен сказать, сколько раз при попытке его проводить в ряде очень конкретных примеров из сферы культуры, искусства, взгляд тот, приложенный очень сознательно в педагогической сфере, в приеме подачи *сырья*, или азбуки, — был осужден антропо-теософическими «*азбукистами*», как хаотизм, как художественно-беспутная диссоциация антропософии.

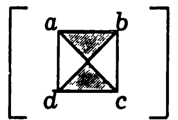
Но отвечаю им всем: «*Я*-то — знаю, что делаю»: мой «*хаотизм*», это — метод, порой заостряемый в метод чесания колом по «колу» в голове, по бревну догматическому антропо-теософистов, не видящих вовсе бревна своего, и давно возлюбивших подглядывать всякие там «*сучковатости*», не у себя, разумеется; а-я все еще часто лишь *terra incognita* антропософов; один из бесчисленных «теософов» в антропософии похвалялся, как он обучает духовному знанию: «Все у меня назубок должны знать: рассуждающая душа, ощущающая.» Изу-

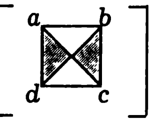
чение номенклатуры, конечно же,— необходимость; но необходимость — пустейшая; всякое знание в номенклатуре — *азы*; похваляться, что ты научаешь *«азам»*,— есть явление очень печальное; азбука всюду нужна; но, ведь, с «азбукой» всюду в дальнейших, еще примитивнейших стадиях взятия любой дисциплины,— поканчивают; и чем скорее, *тем лучше*; антропософская терминология — ноты; антропософия, более, чем все другое,— *искусство*: к *сложению мелодий*; вне этого, все укрепления самостоятельных в ней *«индивидуумов»* — для чего они? Для разведения *«цыплят»*, получающих корм от *«ведущих»*, от старших, эсо-тео-оккульто-гарантов, профетов и мистиков в антропософии; мы же, некогда старые дорнахцы, видели эту систему в моменте крушения ее; и мы видели эсо-тео-мисто-фантов,— умеющих в кельях своих «выходить из себя»,— (видели) в миг падения всей их культуры, давно заклейменной в действительных очагах и в «столицах» духовного знания,— культуры, еще сохранявшейся долго в провинциях, где еще все петушком забегали в «назад», в так сказать, теософическое средневековье для ради превратного представления о «верности», где продолжали еще собирать «индивидуумов» свободы в цыплятники, чтобы антрофировать у членов умения найтись в любом факте культуры, их обстающем; нам нужны бойцы и работники, а не цыплята; антропософия — катастрофична, сознательна; она — сдвиг сознания, а не примасливание причесок сознания для ради приличия, скромности, для всепочтительного и пустого всезнайства и всеумения ответить по старому трафарету, что: «V. Uns hatte gesagt, das der M. ist frei; deshall sage dasselbe ich». Эти же факты — крест д-ра, муки его, даже вскрики порою, имеющие один смысл; «Пошли прочь от меня, дураки!» В этом взятии антропософия есть уродство сознания; в нем же мысль собственно-антропософская уподобляема ножке китаянки; может быть ножка изящна: для кельи, софы; предназначенной для «медитации»; на поле битвы, она — неудобна; а путь наш, указанный д-м,— битва; нет, нет,— в прикреплении к «азбуке» антропософии — вижу отрыжку я «теософизма», дурного наследия нашей культуры; кто внятно прочел книгу Штейнера «Mein Lebensgang», кто

увидел, как Штейнер рисует в себе стиль тенденции к «духовному знанию»,— до «теософии», в «ней», и за нею,— кто понял иронию по отношению к тухлому эзотеризму и «оккультизму» (в кавычках) у автора, тот постыдится теософо-антроп. староверия; теософии оккультических пережитков в себе; тот не станет проблемы сознания, лежащие в нас, замыкать в догматизме; и к букве, и к номенклатуре «кругов» головных он не станет привязывать ритмов циклических, ритмов космических.

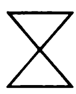
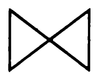
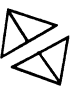
Душа самосознающая как тема в вариациях

Композиционные задания души самосознающей приводят вплотную к заданиям ритмическим; тема в вариациях есть композиция времени; вариационное исчисление есть выражение общейших возможностей темы в вариациях; скажем мы здесь от себя: наше частое прибегание к алгебраическим моделям в попытке абстрактно представить культуру, природу, индивидуального, целого, с помощью букв (*a*, *b*, *c*, и т. д.) есть взгляд на фигуру, как на целое преображений из *a*, *b*, *c*, (слагаемых) в *abc*, *bac*, *cba*, и т. д., где «*abc*» есть вариация, жест, переживание, культурный продукт, воплощение, личность, все-все, что угодно; фигуры из целого переложений уже есть развертывание композиции *темой во времени*; самое действие наше в процессе разгляда фигуры числа, нам временно данной, есть ведь обег нашим взглядом главнейших фигурных частей, представимых, как пункты опорные *a*, *b*, *c*, *d* по их связывающим в нечто целое линиям *abcda*; целое в нас восстает в наших актах разгляда фигуры сперва, скажем мы, в модуляции *abcda*; это значит: от *a* ведем взгляд к *b*, от *b* к *c*, от *c* к *d*, от *d* к *a*; и целое в этом огляде — квадрат; его частность, что он — перекрещен; но мы скоро увидим в разгляде квадрата, что он есть итог двух скрещенных восьмерок, составленных каждая из треугольников, соединенных вершинами (центра квадрата); такая возможность —





открытие двух модуляций, двух жестов огляда: ведение взгляда по линиям *acbda* и *abcda*; *квадрат* и *восьмерка суть две модуляции, или два стиля* разглядывать *целое*; из разглядения различных возможностей складывать целое, *целое* в нас изменяется в метаморфозах; фигура

в первичном разгляде квадрат (внутри — крест) тут становится *тезою*; фигура, как соединение восьмерок, составленных из треугольников, как тетрада, или срост 4-х треугольников, двух треугольников с перпендикуляром, опущенным из угла катетов к гипотенузе, и прочие метаморфозы сложения, развертывает *антитезу*, или ряд антитез, преломляющих *стиль* всей фигуры, так что фигура, как целое, в этом ряду изживаема вариационно: в вариациях, или — во многих фигурах; так мы начинаем в фигуре, первично положенной, видеть градацию ряда фигур; так подходим мы к *синтезу*, или *к умению в положенной тезе*, в фигуре, нам данной, *увидеть весь круг* стилистический, вложенный, так сказать, в тезу и в ней имманентно лежащий; фигура, как символ иного,— культура фигуры числа — и есть *тема* в вариациях разных *разглядов*; умение связывать каждую из вариаций с их *темой* меняет вариацию в целостности всего ряда; так мы упираемся в необходимость построить понятие ритма; так символ, иль круг всех вариаций, развернутый в линию времени, становится *синтезом*, определяющим тезу и ряд антитез, или синтезом в тезе, и синтезом в антитезе; композиционное целое всех модуляций, лежащее в *альфе* фигурою тезы, в *омеге* становится символом синтеза; или целым градации антитетических, антиномических следований во времени; душа самосознающая целое, тему в вариациях, данную в призме души рассуждающей видит как дух математики: в аритмологических проекциях этой души; и она же сквозь призмы души ощущающей видит то целое ритмом, или — *духом музыки*.

Живопись открывает эпоху души самосознающей в моменте рождения души, в самом акте рождения как

композицию и перспективу; и уже поздней открываются нам основания для исчисления этой души в призме взятого в душу рассудка: эпохой сложения математических новых наук (аналитическая геометрия, дифференцированное исчисление); и уж потом преломление души ощущающей в преломленном самосознании (сперва композиций, и математикой после) — печать новой эры в душе ощущений как ритм, как дух музыки или как *тема* в вариациях, где вскрыт центральнейший, до сей поры сокровеннейший нерв новой эры.

Точкою перехода от композиции к теме в вариациях в сфере души рассуждающей является самая возможность приложения алгебры к геометрии; далее: в физике эту возможность мы видим в научной оправданности изображать время линией, что есть источник всех формул, в которых является «t», или время; возможность, действительность, необходимость логическая поступать таким образом в точных науках, или графика времени, вскрыта поздней аналитикой Канта, в учении о схематизме понятий рассудка; здесь именно вскрыто значение временной темы; но указанием на схематизм, как на то, без чего акт познания не может свершиться, нам Кант объяснения внятного не дал; он только наткнулся на *схему*; он выявил ряд соответствий меж схемами и категориями; но его схема, логически вовсе не вскрытая, в общей концепции попадает под двоякого рода зависимость: то в схематизме он видит рассудочность,— *метод изображения понятия в образе;* то схематизм у него есть *слепая, невскрытая сила души;* этой *силы* не вскрыл он логически; в ней он запутался, корень же путаницы в *производности* схемы; меж тем она — *первое*, определяющее соответствующую ей категорию; *схемой всеобщности* (как категории) Кант счел *число*; в его смысле число — схематический образ всеобщности; в новом раскрытии, в логике нашего времени, в логике более критичной, чем Кантова, образ числа, как фигуры, есть первое, а категория, или всеобщность в понятийном смысле — продукт уж расщепа; и далее — продукт расщепа всеобщности, взгляд на всеобщность в аспекте *единства и множества*; здесь категории математические — всеобщность, единство и множество — аналитические апостериори первично положенных опы-

тов зрения фигур, или чисел; в философии целого мир синтетических a priori есть мир a priori для опыта чувственности, или 1/2 (пол) опыта собственно; в опыте целого мир синтетических a priori есть мир лишь первичных распадов логически целого образа, схемы, числа.

В схематизме понятий по Канту повсюду присутствует *время*, или *форма* a priori *внутреннего*, а не *внешнего чувства*; опять-таки чувство такое не вскрыто нам в критиках Канта; но симптоматично, что Кант эмблематику целого в символах времени наделяет критерием «*внутреннего*»; это «*внутреннее*» в нашем времени — ритм, или дух музыки, или фигура числа, темп отсчетов во времени; в безмерностях темповых модуляций, как та́-та-та, та-та-та-та́-та, та-та́-та и далее, метрономический темп — «та́-та́-та́», или временный ряд, переполненный бесконечно малыми единицами, меж которыми полагаем мы бесконечно малые перерывы, скачки, есть зависимый ряд всего целого индивидуальных рядов; этот ряд числовой, *или линия времени, данная в точках*, применимый к одним регионам, есть метр; применимый к другим есть понятие о непрерывной функции; но в математике функций непрерывная есть один случай всех нам возможных прерывов; в учении о времени это лишь значит, *что наше, линейное время*,— одно из возможных времен; его общее выражение, или равномерность прерывов меж пунктами в ряде времен — индивидуальная особенность в ряде других индивидуальных особенностей других индивидуумов, времен; отношение других индивидуумов, ямбических, анапестических, ямбо-анапестических и более сложных, к метрономическому абстрактному счету, уподобляемо условному равнению атомных весов по водороду как их единице; вне этого равнения по водороду мы видим химическую невозможность свести к водороду; мы знаем, что сам водород,— индивидуум в физико-химических свойствах своих; и такой индивидуум есть наш метр; его внутреннейшее значение, что он в ритмах — ритм; обусловленность метра ритмическим индивидуализмом, и обусловленность непрерывности самой — прерывностью, личности — целым, коллегией личностей, понятой как индивидуум, и приложение этой

идеи ко времени, есть выявление, может быть, сокровеннейшей сущности самосознающей души, выявление ее символизма; и этот-то вот символизм есть рождение в нас музыкального духа, взрыв музыки, Ницше подслушанный и выявляемый ритмом.

То, что мы называем дух музыки, скоро раскроем мы как «дух» *Духа* в душе, как зародыш грядущего манаса; дух музыкальный во времени есть зарождение во времени манаса; в более тесном значении слова, в проекциях чистой душевности, или точнее сказать, в проецировании сокровеннейших жестов души самосознающей, как Духа, на, так сказать, клавиатуре души ощущающей,— музыка.

И оттого-то рождение музыки в Новое время, верней расширение музыки до прежде ей не открытых высот и глубин, вырыв музыки в новую сферу и эмансипация музыки от гегемонии других, ее прежде сделавших искусств, завершающаяся гегемонией музыки в сфере искусства, или музыка, как генерал-бас культуры истекшего века,— все это явления огромнейшей важности; это симптом созревания самосознающей души, прорастание ее в толщи нижележащих пластов; а потребности к ритму и вскрытие сферы его в познавательном смысле, — есть знак подхождения сознания к полусознательной сфере для переработки ее, для грядущего расширения сознания.

Непроизвольная же тенденция, вдруг проявляющаяся повсюду, рассматривать схемы явлений во времени как ритм вариаций все той же положенной *темы*,— тенденция эта позднее немного вполне оголилась, как песня, пропетая,— в музыке: вариационное исчисление, спевшее песнь,— математика, заговорившая языком жизни чувства,— есть тема в вариациях, данная в музыке; здесь раздалась всенародно, впервые в культуре, благая весть: дух имманентно нам дан в данном круге души.

Дух — имманентен культуре, как в центре этой культуры встающее, самосознающее «Я»; что *дух* этот реет уже над вкруг поднятым хаосом, дух, возмущающий хаос, чтоб строить космос здесь именно,— знак появления музыки: тема в вариациях времени.

Выявление темы в вариациях в сфере науки нагляд-

нейше — в эре открытия *принципов** *точных наук*; чем отличен принцип от закона? тем именно, что в нем дан *не закон*, а отчетливо сформулирована сила законообразований в известной сфере; так законы движения Ньютона — исходная точка для приложения их в любой сфере; где *найден принцип*, там дана a priori возможность предвидеть законы; и стало быть: там нам дается возможность научно предсказывать; та или иная причинная цепь из законов установима в чувственном опыте; в принципе — вскрыт опыт мысли; в нем действует самое условие возможности чувственных опытов; многообразие причинностей, действующих во времени, стянуто в принципе синтезом, но этот синтез, под формою принципа — самое условие тезы и всех антитез ее; в принципе синтез есть целое как композиция; теза ж и антитеза — проекции синтеза в ряде времени действующие, как причинность (где *теза* — причина, антитеза — действие); в разрезе рассудочном вскрытие самой возможности принципа видим мы в логике Канта; в рассказе о том, как возможны рассудочные, синтетические a priori; и далее — основоположения чистого естествознания; формы познания Канта — единства рассудочных синтезов в их приложении к времени — нам выявляют все виды причинностей; это учение о разных причинностях, скоро ложится в основу методологии; методология перерождается в нашем разрезе в умение исчислить вариации всех видов переложений и сочетаний, оформленных разного рода причинностями познавательных результатов; здесь принцип становится — темой в вариациях; самое положение его как принципа познавания, становится в каждой вариации тезой; антитеза — вскрытие тезы, анализ

* — Принцип (*arch* (*греч.*)— начало) — обозначает основание к-л. реального или мыслительного процесса. В первом значении П. есть первопричина; во втором — первооснова.— В познавательном отношении П. называется первая *посылка*, из которой проистекают выводы, и *основание*, на котором они покоятся. Так, *законы логики* суть формальные П., а законы бытия — материальные П. Уже в греч. фил. понятие П. имело двойное значение, 1) первоначало во времени (откуда все произошло) и 2) начало бытия (из чего все произошло).— Для материалиста — материя есть принцип бытия, для идеалиста — идеи, или монады; для религии — Бог. П.— основное начало, на котором построено что-нибудь (к-н, научная система, теория, политика и т. д.)

вариации, или рассмотрение ее с точки зрения ее многочастности, обусловленной опытным содержанием; а *синтез* есть смысл, или целое всех преломлений единства, как тезы; конкретней скажу: если мы имеем закономерность из *а, в, с, d* компонентов, как скажем мы, васд, то васд, взятое в *тезе* — единство, или «А»; в антитезе — фактическая установка причинности, как зависимости во времени «d» от «с», «с» от «а», «а» от «b». Тогда в синтезе, или в проблеме осмысливания, установленная в законе причинность «bacd» рассматривается как одна вариация в целом вариаций «abcd», «dcab» и т. д. В *принципе* самое представление закона, как темы в вариациях обусловливается представлением о теме, лежащей в композиционной целесообразности в целом; идею о композиции здесь обусловлен закон; собственно говоря,— это-то и хотел выразить Кант в учении о трансцендентальном вскрытии принципов познавания; но — выразил ограниченно.

В эру вскрытия первых принципов физики и астрономии тема в вариациях выявилась в другой сфере культуры: в художественной трактовке образа, понятого как *тип*; что есть «*тип*» у Шекспира? Он есть индивидуум, как бы сложённый из суммы личностей,— притом не так, что вся сумма слагаемых в нем дана нам в многоличии,— нет; эта сумма дана в одной личности, противопоставленной всем другим; но дана личность «*типа*» нам так, что все самое характерное суммы ее компонентов представлено в освобождении ее от побочных, случайных и нехарактерных подробностей; вместе с тем данная личностью типа суммарная *суть* проявлений всего ряда личностей — выглядит совершенно *конкретно*; в типическом выявлении каждая мелочь (движение-ль, слово-ль, душевное-ль переживание) — знакома вам и вызывает в вас воспоминание о чем-то виденном, слышанном прежде; а между тем нет в эмпирической жизни события, соответствующего показанному; что в музыке мы знаем как *тему*, в типе есть *личность*, или образ конкретный — одного воображенного лица; но любое движение лица естественно в вас вызывает воспоминание о личностях — той, другой, третьей; как будто б одна из знакомых фигур вами рассмотрена так, что уловлено «*слово*», в котором, как в символе, отпечатлелась вся

суть ее; другая отдельная личность уловлена вся в характерной ужимочке, третья — в движении носа, четвертая — в переживании; потом эти многие личности соединились друг с другом в одну; эта новая, в жизни не данная личность, восстав перед вами, бросает вам характерное «*слово*»; и — суть, вся суть личности, встреченной вами когда-нибудь,— ярко встает перед вами; но личность, вам поданная в произведении искусства, теперь производит ужимочку, аккомпанируя «*слову*»; и суть второй личности, в жизни знакомой вам, выявлена; но — «*движение носа*»; и — третья фигура, знакомая вам,— перед вами. А личность, изображенная, скажем мы, в драме, которую вы никогда не видели досель, бросив вам галерею из личностей, не распадается в личностях; «слово», ужимочка, нос,— все в ней так скомпоновано, так соответствует целому, что вы, никогда не видавши изображенную личность, имеете от нее впечатление, что вы ее знаете лучше, чем многих знакомых; она — вся сквозная стоит перед вами; и то, чем сквозит она — что? Это — в жизни не явленное органическое пересечение множества личностей; *в личности же — тип. Тип* есть целое личности, данное в личности, развертывающее в линии времени фабулы, многообразья своих проявлений; тип есть выявленная та же *тема* в вариациях. С точки зрения, не раз проводившейся мною, не трудно увидеть, что тип — *индивидуум в личности**; тот индивидуум — самосознающее «*Я*» как духовная точка, связующая в одно целое души свои и тела в многоличии их проявлений; тип — есть так сказать, *многомерная личность* (в разрезе пространства, где он — композиция); тип есть зерно, «*само*» энного рода сознаний, живущих в нас, их все пронизывающее, в них рождающееся и умирающее, чтобы вновь родиться в сознании смежном; он есть, ну конечно же, *тема* идеи *перевоплощения*, с железною необходимостью вытекающая из композиции, где положена *как карма она*, и с железною необходимостью вытекающая из трихотомии: дух, душа, тело; в дихотомии уже та идея становится вовсе невнятной; так, стоит отрезать нам дух от души и сказать, «*человек состоит из души и из тела*», что значит «*он — личность*»,— так

* (как карма).

самая исчезает концепция в личности «*типа*», или индивидуума; и идея кармы и перевоплощения, тогда становится нам непонятной, далекой абстракцией. Но в углублениях души самосознающей, в отчетливой постановке проблемы «*индивидуальности*», и в углублении в ритм музыкальный, как «темы в вариациях»,— нам раскрывается «*тип*»: и за ним, сквозь него — совершенно конкретным становится самая идея о перевоплощении; она — a priori всей пневматологии.

На заре 17-го столетия, т. е. в эпоху переработки рассудочности и личности новорожденной душою самосознающей, итогом переработки рассудочности новою *силой* суждения, является всюду тенденция к вскрытию *принципов* познавания; а итогом переработки идеи личности в самосознании является представление о *типе*. Ньютон выявляет *тему в вариациях* вскрытием принципов *движения* в пространстве; Шекспир вскрывает *тему* в вариациях вскрытием *типа* перевоплощений разнообразных героев его драм, потому что *тип* типов его есть идея *индивидуума*, изживаемая в вариациях личностей, сознающих ограничение своего «*Я*» в пределах отдельной вариации; разоблачение личности, снятье *античной* личины,— вот тема Шекспира.

Тип и принцип — печати проявленности самосознающей души в душе рассуждающей; можно сказать, что художественный образ, как тип индивидуума в личине личности,— символ; и символ, идея принципа в ограничениях такой то каузальности; их что-то связывает. Что? И тут ставится самой судьбой выдвигаемый новый вопрос: что связывает *идею* и *образ*? Идея в рассудочном взятии есть лишь понятийный ряд; Кантом вскрытая, эта идея есть лишь неправильное расширение форм познавательных, их обращенность не к опыту, а — прочь от опыта; в этом рассудочном взятии, идея — пуста; она — грань познавательности; образ в Кантовом вскрытии — чувственность, оформованная в правилах синтеза чувственности; лишь в моменте приложенности к нему схемы он есть нам объект познавания. Мы видели выше, что Кантова точка зрения предполагает как первичную данность данную чувственность и данный синтез рассудка (a priori категорий); мы видели, что в философии *целого* опыт с его предпосылкой даны

в предпосылке, не вскрытой теорией знания Канта: в первично-положенной данности в образе мира; и стало быть: в результате познания имеем мы не однобокую деятельность оштампования поверхности, так сказать, образа формой рассудочной, а так сказать двубокую, двуударную деятельность: оштампование образа формой и преображение формы познания в изобразительный жест в результате действительного проницания друг другом их; в этой концепции *изобразительность* — *сила идеи*; идейность — конкрет жизни образа; самое слово *идея*, *эйдейя* есть деятельность изображения (от эйдос, или образ); но изобразительность в жизни познания, есть сфера *смысла*, со-мыслия, взятья понятия как познавательного результата в одной из возможных причинных цепей — в круге всех цепей; смысл — соопричинность, с акцентом на «*со*»: сопряженность значений, или стиль композиции; композиционность, лежащая в основании познания *данностью*, в итоге — художественная конструкция, соединяющая в абстракции многих законностей в «*со*» и эйдеуи і образные модуляции в «*со*» как *сообразность*; здесь меж процессом (познавательное воображение) смышления и процессом соображения открывается новая сфера переложения всех смышлений в сообразность, переложение сообразностей в смысл; и сообразность перерождается в сообразительность, руководимою деятельностью интеллекта; в sui generis *познавательное воображение* перерождается смысл; композиция смысла, стиль смысла, ритм смысла, взывающий к соображению, к сложению абстрактных идей в типы смысленных, очень конкретных фигур,— вот раскрытие силы суждения, или интеллекта в эпоху души самосознающей, отчетливо противопоставленное и эпохе души ощущающей, мыслящей образом мифа, и следующей за нею эпохе, в которой мы мыслим абстрактным понятием.

Определение интеллекта как силы, организующей идеи, и вытекающая отсюда потребность в органике мысли,— задание очень недавнего времени; это задание выявил Гёте в учении о конкретной идее; *идея и образ* по Гёте, расщепы первично положенного в акте последнего должного синтеза, органы целого мысли; идея целого у Гёте — фигура, или тип, *прототип*, одинаково

14. Зак. 5156.

положенная как в основу понятия, так и в основу природного образа чувства; самое щепление,— образ, идея — щепление рассудочное; но рассудок в познании цельном есть фаза: *второе*, или стадия *антитезы* (сказал бы так Гегель), предполагающее свое *первое* (тезу) *и третье*, последнее (*синтез*); эта фаза щепления рисует нам мир как лишь *ставшее* (в формах рассудка и в образах чувственности): первое ставшего есть *становление* того и другого из целого; третье, в котором осознанием мы весь круг познавания (в трех фазах его, где вторая,— есть вписанный круг в сферу первого (бóльшего) — индивидуум мирового целого, или *организм* познавания, как *прототип*: *прототип* в мысли Гёте, усвоенный в призме теории знания нашего времени, есть интеллект, или Логос; в проекции смысла он Разум (с внутри него писанной сферой рассудка); в проекции воображения он — индивидуум, *тип*. Прототипический мир изживаем ни в точных абстракциях, ни в мире «*буйных*» фантазий, но в сфере, объемлющей их: в сфере *точной фантазии мысли*, где зримо нам в образах *царство идей* и где нам познаваем насквозь идеальный в основе своей самый образ природный; так в сфере концепционного взятия познания, раскрытого в нашем столетии, за сто лет ранее, Гёте провидчески нарисовал сферу логики Логоса, или сферу логики самосознающей души; и конечно он не был понят кантианизированным сознанием абстрактного Шиллера в знаменитом споре меж ними о том, можно или нельзя видеть перворастение (отвлеченную *идею для* Шиллера и «*образ*» *для* Гёте).

В духе логики Гёте, ему самому еще вовсе не ясной (через сто с лишним лет вскрылась логика эта, как *логика собственно*),— *в прототипическом царстве идея и образ — одно; образ мысли* здесь вовсе не слово пустое, а факт идеальной конкретности; образ природы и мысль отвлеченная, уже — продукты распада, или *зрение на мир сквозь рассудок;* поэтому-то в основе природы — идея; и образы чувственности, царство ставшего — только продукт уплотнения идеи, наросты на ней; как грибок вырастает на пне, так для Гёте явление природное выросло со дна идеи; природа — насквозь идеальна; идея — конкретна; абстракция, или поня-

тие — тоже идея, остановившаяся — в одном моменте и, так сказать, зафиксированная в том моменте как точка, текущая в линии, взятой на плоскости, данной в плероме, в концепции целого; целое — прототипический мир, идеально конкретный, себя изживающий в модификации, или в контрапункте, в *соо'бражении* точек, линейностей и плоскостей; *органически мыслить* по Гёте — отчетливо переживать композицию в деятельности изживания всех модуляций, развертываемых во времени из идеальной прототипической сферы: вóобразительность — сóобразительность; воображение — соображение; *идея есть тип, принцип есть индивидуум*; деятельность сфера разума Гёте (*логического интеллекта в транскрипции нашей*) есть деятельность метаморфозы *идей*: 1) сперва как метаморфозы образо-понятий, рисующих нам лики *типов*; 2) потом как метаморфозы *образов*, рисующих нам символы точной фантазии; 3) и наконец рисующих нам метаморфозу рассудочно-отвлеченных *понятий* (методологический трансформизм, или учение о девяти кругах объяснения Гёте); продукты предельно рассудочной метаморфозы — суть принципы научного творчества, основополагающие мир явлений, как мир материальный; основа метаморфозы Гёте, лежащая в первой сфере (тип), есть прототип; основа метаморфозы второй (образ) — есть тип, взятый в художественном аспекте; основа метаморфозы *понятий* есть протофеномен, одновременно и первично опытный *факт*, и первичный *принцип* объяснения: ведь для Гёте не было противопоставления меж *фактом и принципом**; принцип — фактичен (факт света на тьме, тьмы на свете в теории цветов Гёте); факт принципиален.

---

* Некоторые исследователи отождествляют понятие Принципа с понятием факта. Например Дестют-де-Траси говорит, что единственные истинные Принципы суть факты. (Радлов. «Фил. слов.») *Факт* — твердо установленное содержание сознания. Ф<акт> — в научном отношении — высшая инстанция, решающая вопрос. Но нужно помнить, что факт не есть нечто простое и непосредственное, а результат методического исследование (Радл<ов>.) *Факт* — действительное событие, явление, то, что произошло в действительности. 2. Данное, являющееся материалом для к-н заключения, вывода, или служащее проверкой предложения, теории.

Трансформизм

Метаморфоза идей — основание всей философии Гёте; и основание главной научной идеи его; и идея та есть *трансформизм*: с точки зрения концепции Гёте метаморфоза, господствующая в прототипически идео-óбразном мире, себя изживая пространственно в образе концепционном, a priori должна себя изживать в разложениях времени этой концепции *темой в вариациях;* в сфере рассудка, где действия метаморфозы, или мир становлений, рассыпан в статических формах, или в ставшем, градация форм должна выглядеть (в соответствии с миром идей) как градация модификаций все той же формы; так Гёте становится в ряд убежденных сторонников научного трансформизма; в градационной последовательности растительных форм прослеживает он метаморфозу листа; в последовательности форм скелетных прослеживает он метаморфозу первичного позвонка в череп.

Тема в вариациях — мотив всех поисков Гёте; учение о метаморфозе — отсюда; проекция этого учения в биологию есть трансформизм.

Но вертикальное, так сказать, проведение темы о трансформизме, в рассудочном облечении, или учении о происхождении животных форм из одного общего корня, себя отражает в горизонтальном взятии, во взятии перпендикулярном первому; биологический трансформизм — отображение метаморфозы, господствующей в идеальном мире, где в центре стоит прототип всех кругов объяснения, или прототип прототипов: то — Логос; метаморфоза его по кругам дает типы идей, или вариации целого в радиусах их упрощений, так что если «А», прототип, изживает себя в четырехбуквенной композиции «abcd», то он — целое всех модуляций; далее следуют уже круги отдельных модуляционных возможностей: круг «abcd», «bacd» и т. д.; еще далее начинается сфера кругов, упрощающих четырехчленность (abcd), где «А» изживаемо в «abc», «cad» и т. д.; далее — сфера кругов из двучленностей: ab, bc, cd, da; и наконец — сферы простейшие: a, b, c, d.

Формы, более простые — продукт разложения целого; дегенерации — то; линия развития рисует нам сперва *целое*, как царства Логоса, скажем, abcde; потом в линии

этой — двусферность (abcde — царство Логоса; abcd — царство духов); потом в ней — трехсферность: мир Логоса, духов и мир человеческий «abc»; далее — 4-х сферность: мир Логоса, духов, людей и животных; так в линии модификаций во времени мира явление неорганических форм в многочленной концепции выложения из целого более простых форм есть позднейшая стадия; наше учение о становлении этапов сознания, образования повторов в нем как привычек, инстинктов, законов есть в Гетевой терминологии лишь *приложение учения о трансформизме ко всей сфере сознания*. Но рассмотрение линии *становления* в линии ставшего, или рассмотрение царства идей через призму рассудка есть взятие первой линии в линии перпендикулярной; в рассудочном ряде в каузальном, мы получаем обратное и уменьшенное изображение действительности; и в таком обратном, уменьшенном изображении, в проекции всех кругов объяснения в одном, механическом, нам дается линия происхождения животных форм из простейших; и далее происхождение из этих форм — человека; методологически взятые — дарвинизм, геккелизм; есть рассудочное упорядочивание фактов энного ряда причинных рядов — лишь в одном t; про такое изображение нельзя сказать, что оно правильно, или неправильно, как нельзя этого сказать про кривые, обратное и уменьшенное изображение в линзе; при знании оптики и законов кривизны, мы по данному, *кривому* изображению ведь можем предвычислить подлинное; так для нас дарвинизм, геккелизм — есть ни правда, ни ложь; методологическая правда и ложь действительности они суть в одно и то же время; в них тень тени действительности; тень тени метаморфозы как темы в вариации; и тень Гетевой тени учения о метаморфозе идей, как переложения учения этого в принципы биологического трансформизма.

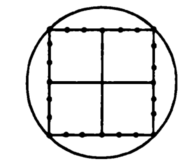
Мы видим, что в принципе Гетево учение о трансформизме полнее, действительней, гносеологичнее всех позднейших сужений его в дарвинизме, где нас встречает почтенное расширение фактов в почтенном сужении задач; то, что Гёте ритмически вскрыл в многокружии принципов, то уточнилось в принципе одного только круга; и в этом частичном и узком значении *точности*, Дарвин и Геккель в зоологическом смысле точнее,

чем Гёте; но в расширениях философии Дарвин и Геккель — младенцы пред Гёте; и Гёте в 20-м столетии, в свете огромнейших сдвигов сознания в области мысли, культуры, нам вновь выпрямляется и восстает в своем жесте учения о трансформизме как темы в вариациях, над всеми Дарвинами, подлинным философом трансформизма.

Пересечение учения о метаморфозах сознания как царства *идей*, иерархиях типов, с учением о метаморфозах *клеточки* в сумму клеток до человеческого организма,— пересечение горизонтали и вертикали, или — крест, если крест начертить на бумаге и превратить его в 4 квадрата, сходящихся углами к точке перекрещения, и далее: если разрезать левый верхний квадрат линией, идущей от верхнего угла к точке пересечения квадратов, то в этой линии мы увидим линию подлинного соединения учения о метаморфозе идей с учением Дарвина; линия вертикальная, пересекающая сферу большого квадрата, составленного из четырех малых, здесь будет радиусом всей сферы Логоса; знаем, что сфера та — ряд концентриков, выявляющих каждый,— модификацию; радиус вертикали, перерезающий их всех; есть разложение целого в градацию все упрощающихся модификаций; предел упрощения — атом как косная точка материи; горизонталь есть линия, пересекающая модификационные круги и рисующая под собой сегмент сферы; сфера сегмента — сфера материи, а отрезки пересечений кругов на горизонтали до точки пересечения с вертикалью рисует ряд композиционных усложнений материальных форм от атома до физического тела человека; во второй своей половине она рисует обратное упрощение (дегенерацию); такова диалектика положенных линий; и в свете ее линия, делящая верхний левый малый квадрат нисходящей диагональю к центру пересечения, нам рисует линию воплощения «*Я*» как модификации духовного мира в высокоорганизованную материальную форму; в точке пересечения — воплощение в материю «*Я*»; высокоорганизованная материальная форма есть представление об Адаме как красной глине, как твари, продукте; левая половина горизонтали есть история создания твари, или история шести дней творения физической видимости; эта видимость, вскрытая в принципах математической

каузальности, есть картина, рисуемая обычными теориями эволюции; они правы в проекции, так сказать, первых шести дней творения; седьмого дня они не способны нам вскрыть; градация по вертикали в гносеологическом разрезе есть раскрытие обусловленности действительности познанием; действительность как познавательная конструкция; это есть, так сказать, рассказ о днях или моментах, лежащих внутри каждого познавательного утверждения.

Пересечение линии, или центр креста — данность нам нашего «*Я*», хотя бы как апперцепции; линия сверху вниз (до «*Я*») есть линия примата логики над физиологией; линия слева направо (до «*Я*»), есть линия, в которой провозглашается примат биологического генезиса над логикой; линия горизонтали, пересекающая верхний, левый, малый квадрат, есть линия, соединяющая онтологию логики (или композицию) с биогенетической каузальностью в конкретно логический трансформизм, выявляющий онтологию логики и онтологию природы в связующем целом; или это рассказ, вынимаемый всем a priori диалектики схемы, о том, что вызвало событие, наступившее после 7-го дня творения: вдохнутие «Духа» «А» в красную глину, в материального истукана, первого Адама; линия нисхождения, пересекающая горизонталь и вертикаль, есть трансформация бытия логического до последних пределов ставшего, где это бытие осознает себя человеческим индивидуумом, или духом в материи; или это есть рассказ об инволюции Духа в материю: история космической энтелехии; или еще, это есть рассказ о том, как в итоге повторов сознания мы дедуцируем сферу полусознания, инстинкта, закона как астрального, стихийного и материального тела; точка пересечения, или крест, есть то пресловутое «4» неповторимого этапа культуры с до него лежащей тройкой; тройка, прочитываемая в трех линиях, дает три картины; прочитываемая по вертикали (сверху вниз) она есть энтелехия* Духа, как *композиция*; прочитываемая по горизон-



* Энтелехия — по Аристотелю — актуальность, осуществление, в противоположность возможности (Радлов.)

тали сверху вниз, она есть *тема* в вариациях, та же энтелехия во временных этапах, как друг друга сменяющих вселенных, предшествующих нашей вселенной (в наших символах — Сатурн, солнце, луна); энтелехия, прочитываемая по горизонтали (слева направо до точки пересечения) есть теория биологической эволюции, или теория трансформизма, во всех возможных разрезах взятая как учение о трансформизме материальных вселенных в разнообразии их возрастов, о трансформизме атомов, атомных комплексов, молекул (в их газообразном, жидком или твердом состоянии), о трансформизме кристаллических систем, растительных и животных форм до человеческой.

И мы уже знаем априори, как следует вести нам продолжение линии, которая в первой половине фигуры большого квадрата есть диагональ: за точкой пересечения она есть спираль, соединяющая сегмент сферы, построенной на радиусе вертикали и разрезающей нижнюю часть этой сферы (или мир материальный) с диаметром сферы; это учение о «5»-й, 6-й и 7-й фазах: учение об энтелехии материального мира в дух (или об эволюции в полном, а не одном только био-генетическом смысле).

Но мы тут приходим к той самой кривой, проекцию которой в сравнительно малом линейном отрезке разглядываем мы на протяжении всей книги; история самосознающей души в ней представлена лишь диалектикой истолкования ритма истории в жестах, в вариациях темы; мы знаем, что жест этот дан нам в другом, подстилающем первый, в космическом жесте этапов духовной культуры, этапов самосознания; антропософия, вся, в нами данном разрезе, в разрезе ее становления с диалектически из нее вынимаемыми учениями о сознании, природе, культуре, истории, карме и перевоплощении — ритм энного количества жестов, или тема в градациях, вариационно текущих в различных отрезках культурного целого.

Следует ли удивляться, что мы трансформизм в бесконечных вариациях его так уверенно в руки берем и решительно объявляем, что антропософия — *тема в вариациях* всех трансформизмов (ни ложных, и не истинных, будь то явления трансформизма в учении о трансформизме идеи, религии, мифа, понятия, мысли, сознания, формы животной, материи, или орнамента);

как приложение алгебры к геометрии выявило взрыв возможностей в сфере точнейших наук в нашем прошлом, так в нашем сегодня возможности правильного приложения вариационных идей к композиционному целому, как образу мира, или антропософия в собственном смысле (логика самосознающей души) — взрыв возможностей выявленной так недавно духовной науки.

В узнании этом мы черпаем силу сообразительности, воображения и идеацию нашу.

Определивши источник модификаций идей трансформизма, как тему в вариациях, мы уже не станем прослеживать трансформизм в его многих обличьях, в разных уделах системы наук,— в языке (ведь сравнительное языкознание выросло из изучения трансформизма корней), в этнографии, в психологии, в физике; здесь укажу лишь на сферу, в которой пришлось мне когда-то работать ряд лет, и в которой наткнулся я на ряд явлений, заставивших в поисках мысли искать формул ритма, как целого, определяющего свои части; мне главным образом приходилось исследовать сферу лирики; вижу теперь, что тенденция всех устремлений моих,— подвести сферу эту к одной из возможностей научного трансформизма.

Понятие ритма

И здесь, стало быть отпечатался «*профиль*» души самосознающей. Приведу здесь итоги путей моих в поисках определения понятия ритма в поэзии — «*понятия*» — это подчеркиваю; все усилия мои направлялись к попытке отчетливо сформулировать, т. е. оформить явление ритма в поэзии средствами души рассуждающей.

Анализируя особенности строения строк стихотворных в пределах размера (хорея, анапеста, ямба,— размеры нарочно я брал *канонические*), наткнулся я на бесконечное *многообразие в типах строки*; строка ямба — трех, четырех, пяти-стопная — может, любая, давать ряд отчетливых модификаций в пределах того же все метра; нарочно я брал равностопные метры в анализе стихотворений, написанных избранным метром (для простоты их сравнения); прежде всего надо было установить простой метод отметки особенностей строки; и конечно, графический метод, приложенный к записи строк, оказался удобнейшим; во-вторых: надо было отчетливо установить за-

пись метра, чтобы по возможности элиминировать все субъективное в чтении; первоначально внимание остановилось на сличении каждой строки с идеальной метрономической схемою *метра*; в учете ударности слов, составляющих строку, и в изыскании точного метода записи слов, в которых ударность условна,— кружку, работавшему под моим руководством, вполне удалось все спорнейшие случаи чтения в смысле ударности свести к рассматриванию ряда слов (чаще кратких — местоимений, союзов, предлогов) как становящихся в известных случаях *энклитиками* или *проклитиками*. Была найдена сводка для чтения всех строк, так сказать, идеальным чтецом (*«пономарем»*, как его называли мы), отмечающим не выражение, а факт ударений, полуударений и безударностей, и отмечающим междусловесную паузу (малую цезуру, как называли мы ее); к изучению малых цезур, обусловленных словом, и зачастую естественно совпадающих с актом вдыхания, в сущности сводилось правильное прочтение оттенков ударности, как обусловленной выдыханием; я попутно в анализе произведений лирических лучших поэтов наткнулся на факт удивительного совпадения дыхания и выдыхания (паузы и ударения) со смыслом; дело в том, что процесс выдыхания-вдыхания в строчках метрономического; модуляциям в ритме дыхания и соответствуют, кстати сказать, все ритмические модуляции в рамках известного метра; но дело не в этом; был найден теоретический способ отчетливой записи в принципе, объединяющем все, так сказать, в общежитии спорные интонационные пункты; и найдена была возможность теоретически вычислить все интонационные вариации, математически вычисляемые в любой строке любого простого размера (впоследствии в ряде учебников стихотворения, как например у Шенгели, тот метод теоретического исчисления интонационных модификаций строки был в различных направлениях уточнен).

И выяснилось, что строка — *индивидуум*; каждая построена по своему организационному способу; то, что мы видим, как метр, например, пятистопный хорей, есть абстрактное представление о некоем прототипическом коллективе из родственных типов, в свою очередь распадающихся на классы, роды и виды, где особи видов, не поддающиеся классификации,— микроскопически малые

интонационные отклонения, обусловленные не собственно ритмическими, а эвуфоническими особенностями инструментовки словесной, не слишком влияющей на *ритм и метр*, так что эти особенности при упорядочивании классификации строк по типам, родам и видам, откидываемы, как откидываем в расчетах иных например 3-й, 4-й или 5-й знак десятичной дроби.

Строка — индивидуум; это значит: в ней стопы, молекулы счета, в ударности или в неударности организованы так, что они неповторны; в них ударяемость — разная; *внутри них бьется пульс разных пауз;* одна стопа — просто беспаузна; в смежной — отчетлива пауза; в следующей — опять-таки пауза, но пауза иного типа (все главные формы пауз были изучены мною); пропускаю ряд домыслов, приводить которые здесь мне не место; итог этих домыслов: в отношении к динамике выдыхания (или силы ударов) строки ямба четырехстопного организованы внутри общей им прототипической схемы — U–́/–́/Ú–/U'– — в ряде модификаций U'''–U'–/U''–U''' или U'–U''–/U'''–U''''; среди энного количества здесь возможностей есть и возможность такого строчного индивидуума, который имеет тенденцию быть весьма близким к метрономической схеме U–́ /U–́ /U–́ /U–́ /; и в паузном отношении (или вдыхательном) я установил, главным образом, четыре рода пауз, которые назвал a, b, c, d: так что строки четырехстопного например анапеста записываемы в их паузных модуляциях, как abc, ada, acb, и т. д. Например: привожу четверостишие Блока:

Мой любимый, мой князь, мой жених,
Ты печален в цветистом лугу,—
Павиликой средь нив золотых,
Завилась я на том берегу.

Схема анапеста, метрономически выраженная, как

UU–UU–UU–
UU–UU–UU–
UU–UU–UU–
UU–UU–UU–

Схема эта паузно преломлена в схему:

a b a
a b b
a b a
a a a

Здесь среди четырех индивидуумов строки — три *индивидуума* в паузном отношении.

Суть всех домыслов и всех итогов в разгляде строк показала, что строчка не есть сумма стоп; строчка — целое их, индивидуум; стопы — члены этого индивидуума, как руки или ноги. Строчка есть целое как неделимое *одно*, изживаемое в слуховом отношении единством в многоразличии; в метрическом разрезе она — *единство*, рассмотренное, как простая схема слагаемых единиц (стоп).

Нетрудно видеть, что рассмотрение метрическое есть рассмотрение аналитическое, детерминистическое; как таковое, оно подчиняется в математическом взятии данным функций непрерывных; ритм строки, или рассмотрение элементов индивидуального целого, самый случай непрерывности метрономической рассматривает как один из случаев прерывов.

Теория композиции, как *темы*, рассмотренной *в вариациях стоп*, открывает себя в сфере ритма.

Из этого рассмотрения стопы в строке при ритмическом разглядывании строки вытекает следствие, что ритм индивидуума строки отыскиваем в отношении ее к целому индивидуума высшего порядка: сперва — строфы, потом — целого строф, или всего лирического произведения.

В отыскании методов записи строк в отношении их ритмической целостности был предложен одним из бывших сотрудников моих, Барановым Ремом, метод исчисления по формуле «$\frac{n-1}{n}$».

Объясню нагляднее метод: при следовании двух строк одна за другою на основании установки структурной их композиции, строки оказываются в стилистическом отношении либо однородными, как

$$\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}$$
$$\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}$$

либо разнородными, как

$$\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime\prime}{-}\cup\overset{\prime}{-}\cup\overset{\prime\prime}{-}$$
$$\cup\overset{\prime\prime}{-}\cup\overset{\prime\prime}{-}\cup\overset{\prime\prime}{-}\cup\overset{\prime\prime}{-}$$

В первом случае видимого слухового контраста не будет, во втором — будет; обозначая отношение между ними, как: «0» (отсутствие контраста) в первом случае, и как контраст во втором, скажем «1» (или 0,1; 0,001 — значимость не играет роли, она есть эмблема, для слухо-

вого эффекта, есть «что-то отличное»); мы можем рассматривать строку за строкою, как цепь из пар, и отмечать каждую следующую в отношении к предыдущей, как стоящую под знаком «0», или «1»; при сравнении трех строк может быть случай строения:

U–' U–'' U–' U–''
U–'' U–'' U–'' U–''
U–' U–'' U–' U–''

Т. е. третья строка, контрастирующая с предыдущей (1), совпадает с пред-предыдущей (0); как выразить контрастность, умеренную совпадением? Эмблематически — числовое отображение умеренного контраста лежит между нулем «0» и «1-ею»; это — дробь: «ноль» целых и что-то; подлинный десятичный знак и высчитывается формулой «$\frac{n-1}{n}$», где «n» есть числительное, в данном случае вторая по счету строка, следующая за повтором: повтор через строку; подставляя вместо «n» — «2», имеем 0,5; для повтора через три строки 0,6; через 4–0,8; повтор через 7–8 строк будет выражен десятичною дробью 0,9; дробь будет увеличиваться с увеличением расстояния; предел увеличения «1», т. е. чистый контраст с утерянным за расстоянием созвучием.

Так каждое стихотворение можно выразить в ряде чисел, изображающих, каждое — *индивидуальное* положение строки *в целом*, в *ритмическом индивидууме стихотворения*.

И можем перевести этот числовой ряд в *кривую* ритма, откладывая на одной координате числа, на другой — строчки.

Многолетнее и внимательное изучение так получаемых мною кривых привело меня к удивительному открытию: *к совпадению перерывов в индивидуальных линиях ритма со смысловыми скачками*; и обнаружилось, что кривая ритма есть жест какого-то не данного *целого*, которого проекцией является и течение смысловое, взятое и в стиле души ощущающей, как образ мифа, и в смысле души рассуждающей, как отвлеченной философемы; здесь миф, философема и дыхательно-выдыхательный аппарат, или ритм, изображенный в целом кривою, индивидуальной для каждого стихотворения, взаимно встречаются в жестах своих прерывов (смысловых, образных, формально-композиционных); этот факт, уди-

вительный для меня долго, и заставил меня высказать предположение, что ритм стихотворения есть *жест смысла*, но смысла, понятого не в обычно психическом (мифическом или абстрактном) взятии, но проецируемого как целое «*души*» стихотворения и его «*тела*» (осязаемой формы); но целое души и тела есть дух. *Ритм* — аккомпанируя духовному смыслу, есть напечатание этого смысла на форме, на теле. И особенности в жизни ритмических кривых, построенных в математическом отношении безукоризненно, вскрывают в рациональных эмблемах души рассуждающей всю *иррациональность*, духовность источника самой ритмичности.

Пришлось прийти к заключению, что так построенное понятие о «*ритме*» заставляет сферу ритма, так сказать, *вынести из сферы метрики*; ритм не есть алгебраически представимое отношение делений целого, как долготы; ритм не есть то, что нам подставляется под него в различных теориях музыкального ритма, который есть все еще метр, только метр; в то время как в поэтическом метре мы целое рассматриваем, как сумму элементов (малых единиц), в музыкальном метре мы элементы рассматриваем, как части (дроби) целого (крупной единицы); но в обоих случаях метод, которым мы приходим к отчетливой формуле,— механичен; и ритм, и метр в обычных метриках и ритмиках, поскольку понятия о них — понятия о *механическом*,— не ограничены; в нашем смысле — не ритмичны; с нашей точки зрения «lap sus» говорить вообще о *ритме* ямба хорея; можно говорить о ритмических особенностях, выявляемых любым размером; но в этих особенностях нет понятия о ритме как целом, объясняющем свои особенности; целое ритма есть индивидуальный жест формы в его интеграции с содержанием, всегда индивидуальным; и оттого-то определение его в терминах научной графики есть начертание всегда индивидуальной кривой, этой вот, а не той; та — другой индивидуум ритма, другого стихотворения; и совершенно не играют роли размеры, из которых кривая добыта; размер для индивидуума ритма есть, так сказать, картон, плоскость начертания, имеющая, каждая, свои особенности (в 3-х дольниках начертывается с особенной отчетливостью паузная сторона ритма; в двух-дольниках —

выдыхательная, интонационная); так на одной бумаге удобнее передается тушь, на другой — уголь.

Что же есть градация тех или иных метрических форм? Во-первых, существенная черта каждой формы есть та,— что она — *ставшая* форма; процесс *становления* в ней лишь тот крап модификаций, который дает возможность в ней открывать ритмические элементы, или отпечатки каких-то бывших, древних процессов, свершавшихся в ней до периода остывания; и во-вторых, в каждой *ставшей* форме, как в ямбе, мы видим, что процесс остывания не до конца свершен; ямб есть группа ямбических модификаций: не строка,— группа строк с различными стилями строения; стилем каждой строки может быть написан ряд стихотворений; и в будущем, в случае склеротизации ритмических остатков в ямбе, мы можем увидеть ряд ямбов, которые дифференцированному уху будущего эстета будут выглядеть, как ряд не смешиваемых размеров (как например ямб, пэонизирующий первые 2 стопы, или — ямб, хореизирующий первую стопу); и наконец, разве в нашем каноне форм исчерпана градация метров, когда-то являвших собою расцвет? Где у нас хориямб, где сафические размеры, непринужденно звучащие?

Метры суть продукты аналитического распада каких-то исчезнувших в истории (можно — доисторических) ритмических индивидуумов, имеющих происхождение, может быть, от первичного индивидуума, генетического, ритмического прототипа, несущего в себе нашу шкалу размеров (ямбы, хореи, анапесты), как модификации, вариирующие основную ритмическую *тему*; метр — ракушка ритма, подобно тому как данной нам общезначимый числовой ряд — бесконечен внутри двух пунктов индивидуальной числовой фигуры; в био-генетическом разрезе ритм — вне-метрическое явление; и тот факт, что мы его открываем ныне сперва, как внутри метра лежащий как градацию модуляций той же метрической строки, лишь показывает, что в градации этой еще нет ритма собственно, что ритм — собственно — все еще дух явлений, которое мы обычно называем ритмическими.

Ритм есть — «дух», имеющий на всех сферах культуры печати и знаки своего обнаружения в форме; и эти печати и знаки суть знаки целого, композиции, изжива-

ющей себя в вариациях стиля целого; ритм, нами выявленный, как индивидуальная кривая в ее отнесении к жесту смысла, являет свой собственно-ритмический, или духовный смысл; в отношении к ставшей форме, или к метру, она — эмблема, печать, марка души самосознающей как символа духа в душе; и мы усматриваем здесь все признаки этой духовной марки: ритм — целое, построенное из всех строчных вариаций, и их предопределяющее как *тема*; каждая строка, как вариация, выглядит не в своей обособленной структуре, а в ее положении к целому; а это положение открываемо из солежания строки со строкою предшествующей и последующей,— содержания, преломленного в свою очередь солежанием предыдущей строки с предыдущей и солежанием последующей со следующей за ней и т. д. То есть строка «с» в пятистрочии a b c d e определяема целым вариаций, построенных на «**c**», как c a b d e, c b a d e, c b d a e, c a b e b, c a d e b и т. д.; «b» определяема совокупностью переложений и сочетаний, построенных на «**b**»; а ритм есть совокупность их совокупностей, целое их; стиль этого целого и определяет кривая ритма; рассматривая пункты кривой, или строки в ландшафте кривой, мы разглядываем такие частности ритмической жестикуляции, которые обычному уху неслышимы; этот разгляд есть разгляд, так сказать, сквозь громадные стекла рефракторов; в таком разгляде мир ритма любого стихотворения разрастается в целую вселенную, обособленную, замкнутую, не поддающуюся никаким аналитическим, генерализирующим обычным суждениям; здесь совершается, так сказать, вырыв нашего взгляда из-под опеки рассудочного догматизма; и умелое упражнение в новой сфере открывшихся наблюдений приводит нас к катастрофической перестройке самих представлений о ритме, в итоге которых, мы знаем, что ритм есть дух музыки; дух же тот — дух, а не «дух», взятый в метафизическом выражении.

Содержание темы в вариациях, или содержание песни, пропетой нам музыкой, в целом ее, если целое это ритмически пережить, есть искание разрешения контрапункта сознания, данного в личностях, *перевоплощением их*, чтоб в перевоплощении, в жертвенном умирании в личном (не раз, и не два) наши личности сделать венцом

роз вокруг темы космической композиции, или креста мирового.

Вот что есть «дух» музыки; вот о чем — тема в вариациях; она — символ глубиннейшего осознания истории самосознающей души.

В ней душа самосознающая — только символ, или дух в душе.

Символизм

В этом абзаце мне хотелось бы быть кратким; ведь вся моя деятельность, все мной писанное, пропечатано *черным по белому: сим-во-лизм;* и дальнейший мой путь вблизи д-ра Штейнера, далее, путь в революции,— все преломляется ранним моим выявлением как символиста; и то, что я с гордостью ношу значок на душе своей *«антропософия»*,— разумеется, не меняет того, что я был, есть и буду под знаком течения, которое нет нужды мне менять; в этом смысле и вся эта книга — разгляд символизма, как становления души самосознающей; я должен сказать — и на этот раз с гордостью, что мне не нужно было менять своих вех; до порога «антропософии» и за порогом я есмь символист.

Но оттого-то мне трудно здесь вскрыть символизм; легче говорить о том, что вокруг тебя; и несравненно труднее коснуться того, что ты сам.

Предыдущий отрывок закончился фразою о душе самосознающей как символе духа в душе; освещение символизма в последнем 15-летии моих поисков правды таким стало мне; уж с 1910 г. мне стало отчетливо: символ есть образ духа в душе; и поскольку стихия души есть стихия изобразительности, постольку и дух в той стихии дается в особенностях душевного мира; и корень себя сознающего символизма здесь именно: сферу духовную приходится изображать в средствах сферы душевной.

Но, скажут мне, разве в других областях нашей жизни вплотную к нам не придвинута ли проблема о том, что все средства культуры — эмблемы; и — только; скажу: в символизме проблема эмблематизма познаний и творчества встает во весь рост; символист в факте явного признания математиком Пуанкаре относительности научных принципов, с Пуанкаре согласится; так почему же Пуан-

каре не символист; и наоборот: почему символист остается все-таки в определенной и довольно четкой линии, обособленной от признания «так сказать» эмблематизма законов; вернее: чем отличается символист от научного и философского феноменалиста? Тем именно: что у феноменалиста за фактом признания условности наших познаний не следует совершенно отчетливых консеквенций; у символиста же факт осознания условности принципов знания есть первый шаг; та условность осознана им, так сказать, до конца; окончание научных и философских странствований феноменализма,— сознание о «так сказать» условности, эмблематизме культуры; за «*так сказать*» следует в лучшем случае только скептический сон, или ряд эстетических парадоксов в домашнем халате,— вроде: все на свете условно, мой друг, потому-то... Из «*потому-то*» же следует скепсис, пресыщенность, философия «alsob», легко вырождающаяся во все виды легкомысленных прагматизмов, или сдавание позиций, напоминающее хмель: желание заткнуть пустоту и свой собственный скепсис; у многих в сем пункте из «*потому*» вытекают различного рода последствия; кто отдается идейной игре в авантюры сознания, а кто, заглушая в себе все растущую пустошь душевную, направляет энергию волевую в другую сторону, отдаваясь борьбе (соц. или какой иной); в точке явственного признания, что «*все только тени чего-то*» — крах душевной, конец пути мысли конкретной; и переход к авантюрам.

У символиста здесь именно и начинается путь; самый факт познания символизма для символиста есть отправная точка себя осознавшей души; символист отличается от не символиста не идеологией даже, а акцентуацией феноменолистической истины конца века; из углубления истины, из акцента, меняется и самое отношение к жизни; вскользь брошенный вывод Пуанкаре об условности научных законов, в своих расширениях становится истиною скептического мироощущения и влечет к эстетизму, и синкретизму, т. е. к одинаково равнодушному и одинаково благодушному всасыванию в себя всех утонченных выводов конца века; перед нами встает Десессэнт (Гюнсманс) на всех поприщах жизни: в науке, в культуре, в искусстве; чем дышат на нас, направленные в культурном разрезе французы, Ромен Роллан, Франс: эстетическим скеп-

тицизмом, усталостью, перегруженностью многообразием гуманистических устремлений 5-ти последних столетий; и потому-то вот: интерес к соц. борьбе, непредвзятость их, их левизна — порождение не силы стихийной и подлинно-революционной, а порождение всесторонности переутонченников, которым переутонченность уж давно стала явно скучна: в созерцании сильных движений, в картине революционной борьбы против гнилости буржуазного общества их пленяет не правда, а так сказать, наивность и молодость носителей «*соц. правды*» (с их точки зрения); присоединиться воистину к революционной стихии не могут они; им мешает их скепсис.

И если бы математик Пуанкаре, оторвавшись от математики, со всею ответственностью поразмыслил бы о выводах буржуазно-душевной культуры, он понял бы, что признание им самим закона об относительности эмблем знания, есть признание вывода всей культуры последних столетий; и математику Пуанкаре предстояло бы: или осудить ту культуру и видеть будущее в соц. попытках такую «*гнилую*» культуру свалить (с риском пасть самому в этой «*свалке*»), или отдаться душевному скепсису, духу иронии и эстетизма; Ромэн Роллан, Франс, Deseccenm, или Шпенглер — вот кто непременно бы вырос из математика Пуанкаре.

На нашем жаргоне то значило бы: вырос бы в *декадента*.

Или же математику Пуанкаре предстояло бы, сделав открытие, убийственное для сознания «математика», бросить свою математику и отдаться решительному осознанию самой проблемы *эмблематизма* во всех ее выводах в жизнь; и тогда бы открылась картина решительного «*отстранения*» картины действительности; если все есть эмблема и только, то — или в проблеме эмблематизма зарыта другая проблема: проблема *о чем-то, другом*, что ни методами отвлеченного знания, ни методами культурного творчества не вскрыто доселе; или — проблема эмблематизма есть ликвидация ряда столетий движения культуры, которая не могла бы, ведь, двигаться, если бы не одушевляли стремления ее к отысканию *правды*; «*Система природы*» Гольбаха и мир сновидения сведенборгианцев при всем разноличии их объединяемы в одном пафосе: в пафосе уверенности, что действительность есть

(для Гольбаха — действительность мира материи; для Сведенборга — мир духа); и будь для обоих *«материя»*, *«дух»* относительности,— то Гольбах бы, конечно же, не написал своей книги; и Сведенборг не уселся бы за многотомные комментарии и Апокалипсис. После «духа», поднявшегося от признания ученых последних десятилетий,— одно остается: с унынием остановиться, уснуть; к этому Пуанкаре не пришел, и это — конечно же в нем — непоследовательность; и последовательней Deseccenm, окруживший себя странным миром наркотик; последовательнее и Франс, повернувшийся решительно к соц. проблемам от выводов своего утонченного скепсиса.

Декадент и *эстет* суть естественные выводы из предшествующей эпохи феноменализма; они оба поняли: феноменализм ведет к кризису; но этот кризис есть кризис конца, кризис смерти.

«*Да,— кризис*» — подхватывает символист; и рождается в кризисе; кризис его есть *начало*; в осознании, довольно банальном для всякой теории знания, выдвигающей предпосылку о том, что в начале познавательных поисков — все посылки должны быть откинуты; момент сбрасывания предпосылок сознания становится не абстракцией души рассуждающей, а мирочувствием души ощущающей,— также; от обычного феноменалиста он отличается *силой*, с которой он произносит суждение: «Все — только эмблема»; та сила самосознания в сфере души рассуждающей проявима критической *силою*; и символист в самом *statu nascendi* критичен вполне органически (не абстрактным своим изучением систем критицизма, а — внутренним знанием); в нем душа самосознающая волею к переработке душевных пластов проросла сквозь рассудок и сквозь чувство, уткнувшись в бездну, в астральное тело, *в сам кризис*, ничем не прикрытый; так символисты, рожденные в кризисе, в знании, что все в представлениях летит кувырком,— сплетены *с декадентами* в этом узнании; но — в декаденте последнее — вскрик: «Душа гибнет». А в символисте начало — вскрик: «Гибнет душа, чтоб, погибнув, восстать во все *новое*, где мир эмблем, ярлыков, и пустых изветрившихся форм, расплавляясь — перерождается в то, что доселе таилось под многими масками личности; что же таилось под *масками* личности?» Да индивидуум,

новое «*Я*», новый орган познания, соединяющий в цельность *два* мира вчерашних психо-физистов и физикопсихистов; соединение двух ликов мира в *одно*, их объемлющее, и являющееся то в мире душевном под формой *того*, а то в мире физическом под формой *этого* — вот характерное волеустремление символиста; и если то есть душевное переживание, а *это* физический коррелат его, *вещъ*, то мир символа, или символ сам, есть ни «вещь», материальная форма, ни изобразительность, или душевный процесс, а сообразительность мира природы и реала душевной переработки.

Глубокое не философское (глубже лежащее) осознание той аксиомы — исток символизма, нам превращающий проблему дихотомии (или психо-физичности) в трихотомию, или отыскание конкретного *моноса*, ритма двух символизаций; так в плюро-дуо-монизме себя разрешает искание конкретной трихотомии; весь скепсис душевности — есть скепсис, направленный на проявление мира душевного (как и физического); *символист органически в самосознании своем раскрывает мир третий*; пока этот мир в нем не вскрыт, этот мир есть мир символа.

Вскрытие для символиста — конкретнейшая проработка в открытой конкретно им третьей, реальнейшей точке телесного мира и мира конкретного,— в третьях обоих миров друг о друге, в химических, так сказать, соединениях механически положенных параллелей душевных процессов и цепи причинностей; скептик и феноменалист упирается в бездну, лежащую между *тем, этим*; а символист начинает со вскрытия причин разделения (и тут в нем явлена нота критичности); он открывает: причины границы, лежащей меж *этим и тем*, в пограничности наших понятий, а пограничность понятий — в границе сознания; он спрашивает себя, есть ли граница сознания нечто непереплавляемое, или обратно; и отвечает себе: ни того, ни этого a priori я сказать не могу; пусть решит *самый опыт*; тут, в отыскании опыта переплавления сознания, в работе над миром души, изменяющим сферу телесную (до восприятий) — он отделяется от декадента, эстета и скептика,— силою критического осознания кризиса жизни в себе.

Так рождается в нем и отыскание прогенерации, которую можно было бы противопоставить расщепу действи-

тельности, нас ведущему к гибели; так поднимается нота в нем к творчеству жизни; и уж дальнейшая диалектика знаемых, верных узнаний (не в смысле абстрактных суждений, а в смысле конкретного опыта *знаний*) приводит к дальнейшему опыту: к факту раскрытия *третьего*, символа психо-физической видимости в раскрывании «*само*», или «Я» в «Я» первично нам данном; отсюда — проблема имманентизма сознания и *третьего мира* впечатана в путь символизма; узнания подлинного символиста не есть метафизика, а новый опыт в «*само*»; жизнь «*само*»; в этом смысле — вся деятельность символистов; тут и мир Ибсена, так сказать, выгравирующего галерею из личностей, ищущих в творчестве жизни сорвать с себя личность и этим срывающих часто себя,— вот, ведь, пафос у Ибсена; Ницше весь — лишь ряд смелых попыток к сложению лаборатории опыта; проблема дерзания; бунта и кризиса есть в символизме осознанный первый момент; и как первый момент (первый класс символической школы); он выпечатан в деяниях символической школы отчетливее и кричащее; менее выпечатан, потому что и глубже заложен, действительный корень искания творчества жизни: *надежда* на то, что из кризиса выход имеется (коль не для нас, то — для будущих, новых, идущих за нами); *надежда* есть факт уже опыта, факт осязания в себе под личиною личности — *нового имени*: индивидуального и обитающего в 3-м мире, который есть в нас корень «*Я*» — нераскрытая в пышный цветок, но живая и взбухшая почка; и — наконец, 3-й класс совершенно конкретных узнаний, встречающих в этом пути, есть узнание, что «*Я*», или *3-ье*, связующее в органическую трихотомию распавшуюся дихотомию, есть «дух».

Я, дух, символ — одно; путь в действительной переработке душевностью мира телесного (в первую очередь мира астрального) и пророждение души в этой самой работе в мир духа есть миг перехода в класс следующий, или узнание, что символизм, либо морок и, так сказать *морок* последний уже, либо он есть *духовное знание*; это духовное знание есть a priori всех теоретических домыслов символистов о судьбах путей их; и это ж духовное знание, пусть хоть в мгновенном подгляде сознанием опытных вех его, есть убедительное эмпирическое признание всех символистов; и в этом моменте признания

духовного опыта подстерегает опасность большая для будущего символиста; узнав проблеск *опыта* (индивидуального) в том или ином документе вчерашней культуры, сложить с себя бремя вынашивания духовного опыта во взятии опыта бывшего, так сказать, на веру (под формой мистики ли, теологии-ли, или школы «оккультной») не в духе свободы, а в догмате.

Теоретические и практические утверждения *третьего*, как сферы духа, есть факт: царство духа, или 3-ье в сознании Ибсена, царство детей мира Ницше, перештампованное больным искривлением сознания Ницше, как мир *само-тела* (а не само-духа), и наконец, совершенно конкретного указания деятелей литературной школы русского символизма, в признании этом сплетающей судьбы свои с реализмом, (который, как помнит читатель, во вскрытии нашем, не есть «*реализм*» в обыденном исжитии, а — отыскание «царства дух<овного>»). В этом моменте иные из символистов заболевают догматикою, как Верлэн (напр.); и чем больше сознание символиста пронизано старой инъекцией скепсиса и декадентства, тем более кризис в самом символизме: в подмене свободы, критичности *догмою*; кризис здесь есть ликвидация в дурном смысле критичности нашей эпохи от неумения измерить действительный рост пертурбаций эпохи.

Потому-то явление символизма во всем многоличии частных его проявлений (в начале XX века особенно) — только процесс осознания, что символ есть осознание «само» душой самосознающей, как... *само-духа*, или манаса. В этом своем центровом скрытом нерве ведь весь символизм есть рассказ о конкретнейших вздрогах духовности в осознавании души самосознающей; и он вплетен в тему, в которую пристально я приглашаю вглядеться.

История становления самосознающей души — тема книги: существенный миг становления такого в его чистом виде есть факт символизма, или кричащее доказательство перерождения органов восприятия душевного, остраняющих миро-воззрение, миро-познание, миро-осмысливание.

Все, что мною написано о символизме — есть, в сущности, только попытка конкретней вглядеться в мир символистов по данным, оставленным ими всем творчеством и по данным особенностей моего мира опыта как

символиста,— зарисовать совершенно конкретно идеологическую, моральную, художественную пертурбацию мира сознания их. В «*Символизме*» пытался я зарисовать пертурбацию мировоззрительную и тенденцию выявить контур системы критического эмблематизма; а в «*Арабесках*» пытался я вскрыть мирочувствие подлинного *символиста*, как творчество жизни; в пяти «Кризисах»* выявлена мною тема критичности в теме конкретного символизма.

В трех томах «*Начало века*» (по независящим обстоятельствам не могут выйти; и кроме того от первых 1/2 томов судьба оставила лишь клочки) старался я выявить символизм в его statu nascendi, в биографическом быту рождения русского символизма в сознании символистов; мной тема — исчерпана; здесь, в этой книге к написанному я прибавлю момент осознанья проблем символизма в проблеме концепции, темы в вариациях и культуры души самосознающей.

Здесь мог бы прибавить еще: все когда-то написанное в разных этапах развития о символизме, конечно же, есть показатель рождения, роста и осознания самого символизма во мне; «*Эмблематика смысла*» — попытка дать краткие prolegomen'ы к будущей систематике разных исканий в пределах течения близкого; как систематика, эта попытка — все еще в сфере души рассуждающей; как символизм преломляется в критицизме — вот теза, мной поднятая; и она показатель души самосознающей, во мне преломляющей, или силящейся преломить мир рассудочный; в рассмотрении системы наук и искусств, как различного рода эмблематических a priori, ни ложных, ни истинных сами по себе, но растущих в проблеме их преломления, как контрапункта, задолго зрела во мне уж проблема антропософской культуры, или проблема души самосознающей, себя изживающей, как индивидуум в взятии мыслей, чувств, волнений, совести в композиционном их солежании: понятия в круге понятийном; мысли в со-мыслии (смысле); в сочувствии — чувств; в сообра́зности, со образи́тельности

---

* «Кризис жизни», «К. мысли», «К. культуры», «К. сознания», «Лев Толстой и к. сознания». (Два последних «Кризиса» уже не могли появиться в печати по независящ. от меня обстоятельствам).

(или — точной фантазии мысли: имагинации) образов; вестей друг о друге в со-вестии совести; действий в соденности самой нашей действительности; попытка соориентировать разные сферы культуры в культуре, как «со», выявляют усилия мира души рассуждающей встать в центре нерва проблемы культуры; в *антропософии* нерв для меня отыскался; и стало быть — иннервация между отдельными эмблематиками стала лично конкретна мне в *опыте* антропософии; опыт я назвал бы — превращением проблемы «со» в проблему «само»: в переносе a priori механически положенной мною идеи организации знаний в органику организации; нерв той органики, или возможность путем иннервации, динамизации опытов самосознания сказать положительнее о проблеме символизации в самосознании, как «*пути*» самой жизни — мой опыт осилить сознанием контур духовной науки хотя бы лишь в подступах опыта. Антропософия ключ мне открыла к умению в себе развивать импульс к соединению знания. В этом движении во мне символизм движение меня самого от души рассуждающей к самосознанию в антропософии.

То же, что мною написано в «*Арабесках*» о творчестве жизни, впервые во мне обернулось попытками к подступам творчества жизни, опять-таки в а-ии; «*Котик Летаев*», «*Записки чудака*» — лишь намеки на некий, доселе незнаемый мир, во мне вставший при опытах этих; все это попытки души самосознающей работать над ритмом души ощущающей вплоть до астрального тела; и далее, опыт узнаний о теле астральном и теле эфирном; и здесь я признаюсь, что сфера словесного облечения опыта, в силу, увы, еще нерасцветания внутренних ритмов словесности в «*Я*» моем — жалкая периферия глубин, мной не вскрытых и не вскрываемых словом; скажу лишь, что знание «*катастрофичности*» нашей эпохи почерпнуто мною из зоны, где катастрофичность есть факт; эта зона — есть зона, где вместо слова «*sum-ballo*», или сталкиваю,— реально себя изживают действительности столкновения *сознания*, и *тела астрального*, сфера, где подлинно в нас начинается опыт слияний души и телесности в пробах работы «*само*» над астралом; здесь страны «*падений*» души, и бурь; но и вспышек духовных моментов, борьбой высекаемых; «*кризис*» здесь вовсе не

слово; и вместо «sumballo» и «sumbolon» — схватка, борьба, долженствующая перейти в сопряжения души, тела в дух, или гибель души в теле.

Касание к области этой в позднейших проекциях мысли в культуру навеяло мне темы всех пяти *«кризисов»*. И наконец, тема этой книги — *«эскиз»* сознания проблемы культуры истории в композиционной картине лежания частей ее в самосознающей душе; выяснение конкретное, что наша душа рассуждающая — *«католичка»*, или — *«догматичка»*; душа самосознающая — *символична* уже потому что она выдвигает проблему со-личности, или «индивидуума» вместо утраченной в кризисе личности; и изживает проблему ту в композиции закона кармы, в вариации, или ритме перевоплощения символизаций друг в друге, рассудочно выдвинутую мной когда-то в статьях *«Символизма»*.

Во мне символизм неизменен; он стал символичнее лишь: я хочу сказать, стал *динамичнее*; самая тема его изживается мною теперь в модуляциях перевоплощения темы; динамизировало — прикосновение к антропософии.

Символизм, как его наблюдаем во всех проявлениях культуры в начале 20-го века, себя изживает в толчках, в импульсациях, в импульсе к действию, к творчеству, к вырыву из мира падающего, формального; вместо догматики провозглашает он *стиль* и *концепцию целого*; самая трихотомичность как схема (*то, это* и *третье* — слияние их) есть знак композиции; самое нежелание трихотомию рассматривать в форме закона есть жест смысла слова, приподнятого символизмом: ведь символ *есть жест или знак*, знак слияния, действия, или со-действия, само-действия; он в — самодеятельности, в самопознании; и оттого точен жест символических импульсов к жизни, подслушанный Ницше, разыгранный в слове им: «Символы — не говорят: они только кивают без слов». Можно прямо сказать: уж кивают, уж действуют, уже — не говорят (резонировать можно ведь было еще в прошлом, в мире души рассуждающей.)

Характерно, что нет нам доселе огромных томов, выявляющих в систематической форме тенденции символической школы; но в деятелях символизма и в их биографиях — *«что-то систематическое»*; *«это безумие — систематическое»* — так стоят символисты перед

рассудочниками, феноменалистами, эстетами, скептиками вчерашнего дня; систематика мысли абстрактной утоплена в жест, в *симптоматику*; о символизме сказать — значит выявить ряд символистов в симптомах; учения — нет у них; «*лозунги*»,— есть; эти «*лозунги*» суть лишь ракурсы сложнейших движений сознания; «лозунги» — жесты, симптомы, эмблемы; и симптоматичны они: в сфере формы художественной показали они в энном ряде явлений культуры действительность пересечения *формы (телесности) и содержания (душевности)*; эта показанность в фактах себя изживает пучками тенденций, поставленных символистами: от жеста первого у Добролюбова — форму, или жизнь в форме (в личности, в теле) слить с жизнью внутренней в цельность жизни духовной; от Добролюбова, сделавшего свою личность, или форму, изваянным символом внутренней жизни до... формалистов, доказывающих единство формы и содержания книгами — с противоположного бока; все то лишь анализ жестикуляционного лозунга: «Единство формы и содержания» (единство, конечно, здесь взято, как цельность); и симптоматичен другой динамический жест, данный в символе лозунга «Кризис». И — да: символисты в de facto опять-таки вскрыли нам кризис,— совсем не в теориях.

Жест, обращенный к прошедшему в них, опять — лозунг: эмблема, или жест: «Самая возможность искусства есть факт протекающих символизаций сознания, как разного рода сплетений мифических; в бывшем лозунге вскрытия самого принципа школ (классицизм, реализм, романтизм) как различного рода процессов мифических — в лозунге этом сказался опять-таки жест без единого внятного слова: жест переворота, вернее взворота всех принципов классификации прошлого — к будущему, к их раскрытию в будущем, в точке духовности, в нас имманентно раскрытой; безумие это себя проявило опять-таки “*систематически*”: в ряде работ, кропотливейше переоценивающих прошедшее в свете искомого будущего».

Но теории будущего — не ищите вы у символистов; теория их есть искания *опыта*; эта теория уже есть — следующая, по-моему, модификация символизма: его раскрытие в контурах нового знания, нас ветерками овеявшего; и то знание — духовное.

В литературном разрезе овеянность тем ветерком проявила себя не в теории, а — в признаниях, часто интимных о том, что путь деятельного символизма есть путь работы самосознания, опыт духовный; симптоматичны здесь очень интимные нам заявления Блока, которые все еще, нами не взяты на веру; а Блок признается, что жизнь символиста вне деятельного раздувания опыта перерождается в кризис, которого окончание — смерть.

И смерть Блока — не жест ли, de facto являющий нам подтверждение серьезности всех заявлений его в этом смысле; а опыт Есенинской жизни, которая вскормлена темой того же все кризиса — не подтверждение-ль слов Ницше о том, что «символы — не говорят: они молча кивают без слов».

Символисту нельзя прожить, как символисту, в не духа: вне опыта жизни духовной, хотя б вне искания сферы духовности; вне этой сферы — становится не символистом, а скептиком он (весь жест творчества Брюсова), или,— если искренен он,— он в конце концов гибнет.

Трагедия творчества в прорезях творчества жизни — опять не теория у символистов, а — жест, ими всею их жизнью раскрытый.

Теория — перерождается здесь в риски опытов новых, в искание слияния двух очерков мира в один, потому что восстание проблем символизма и их осознание в лозунгах, в жестах, в эмблемах конкретнейших в самом начале 20-го века есть факт окончательного выхождения души из себя самое — в сферу бурь, в сферу кризисов, перерождения «само» души в самодух, или — факт неотложной работы над телом астральным, как Стражем Порога, нас отделяющим от — сферы Манаса.

Символизм есть лишь точка сворота; в моменте *взворота* на миг, в одном выблеске точки и он — декадентство, или вырождение феноменализма в катастрофическом выпаде, переходящем затем в диалектику перерождения, или — в усилие прородиться в духовное знание; тут символизм есть первичная данность познания в первичности акта познания, *духовное знание* — внимательность выжидания выращиваемого познавательного результата; и далее — сам *результат*; и

момент совпадения символизма с началом духовного знания в душе — остранняющее действительность действие себя несознавшей духовности; смысл остраннения, жест остраннения — перерождение фактов обставшего мира в мир символов; вдруг все обстающее перерождается в медленно нас обстающую норму и в ритмику перевоплощения чего-то, когда-то случившегося и умершего в нас, погребенного в недрах глухих подсознания — перевоплощение некогда бывшего в поле сознания; *испуг перед фактами*; то, что в традициях древних церковных путей нам подносится терминами *«страхование»*, *«искусы»*, *«испытания»*: сфинксовы тайны встают перед нами.

До — лишь разговоры о школе в искусстве, о том, что такое есть символ, возможен ли он; теоретика (т. е. теоретические исчисления) предвычислений возможного кризиса; а далее — кризис; а далее — символы,— символы сами, или наша карма застряния (т. е. застревания) в *культуре обрушенной* и безо всякой возможности вылезть из мира, упадания которого мы просмотрели.

Воистину,— ритмы истории — великолепнейшая композиция; десятилетья — фигуры в ней, связанные перспективой, пропорцией и колоритом.

Последние десятилетия, в которых и мы — композиция,— просто прекрасны в их связи, хотя б эта связь рисовала концепцию дико-трагическую; у кого нет художественного чутья видеть стиль связи наших годин в композиции красочных пятен, тому остается кричать, может быть, ведь, в эстетике наших разглядов уже есть начало действительного освобождения от безысходности кризиса; в скольких он есть воплощение сплошной безысходности.

Нет, не прекрасно ли: 70-ые годы есть стиль выветрения былого; и — феноменализм; 80-ые годы — тоска пессимизма и скепсиса; вспых — эстетизма; 90-ые годы — печать декаданса на всем; 900-ые годы — вспых искры знания о будущей эре: о кризисах и о возможностях светлых духовных, за кризисной жизни; отчетливый вспых символизма — повсюду; и как бы — репетиторий: везде открываются семинарии; смысл их — путем доказательства внятного, что кризис жизни пришел, убедить в неизбежности чисто практических опытов переориенти-

ровки сознания; но зрения нет; отовсюду как бы проступают конкретные предложения: в виду завтрашнего изменения всех колоритов ландшафта истории следует упражняться в развитии нового зрения; и букварь новой азбуки всюду; то — произведения новой культуры искусства, насквозь символического; одни учатся азбуке — Ибсену, Ницше и прочим; другие — хохочут; но в общем — конкретное предложение к званым всех стран, или к интеллигенции,— тщетно; 15-летие учебы,— пропущено; званые в «руководители» выхода из страны «проклятой» — необучены; символа,— нет,— в символизме они не увидели; и тем отвергли — популяризации в образах азбуки нового знания о духе они.

Эпоха от 900 до 1914 года воистину напоминает мне зрительный зал, где пред занавесом судьбы, судьбой собранным, «званым», (или — интеллигенции) предлагается вникнуть в программу сейчас начинающегося представления: и — раздаются программы; отображение событий грядущего и предвосхищающих это грядущее символах литературных, критических: сыплются — тезисы, лозунги, образы, жесты; и кажется,— только слепой не поймет; в них рассказано все содержание того, что начинается на сцене: на сцене предполагается изобразить превращение сцены в действительность, а само взятие жизни на сцену, как *драму*; в программе отчетлива нота *катарсиса*, и отчетливы все указания, как надо вести себя в миг приподнятия занавеса, когда окажется, что весь портрет — есть оркестра участников действа, «трагедии» — тупо смеются в ответ.

Поднимается занавес; и — сцены нет; вместо сцены, для каждого зрителя жизнь его: символы перестают быть программою; образы их — не виньетка, а то, что подкралось к каждому *кармою*, роком, или символом, в жизнь воплощенным; большинство же из зрителей, не углубившихся во время в буквы программы,— не видят сквозного, летучего действа, или — символизма; а видят они, как их жизнь разрушается; концепционности; или умения глазом схватить *стиль* картинности — нет; и *трагедия*, действо — не есть рев на них всеразрушающих ужасов жизни. Теперь уже поздно вникать в символизм; и хотя обнаружились вдруг любители «*символистов*», уже — символизма, как школы, нет больше;

судьбою запечатана самая возможность словесного объяснения для символистов; они еще тут но — как бы их и нет; но зато — вся действительность — символ; но *«символ»* без школы и без усвоения программ, предлагавшихся прежде,— о нет, не поет: а — скрежещет, рычит чемоданами (пушек), стрекотом пулеметов таракает; и нет, не картиной красочных пятен нас учит действительному колориту история, а — самой кровью.

Сперва предлагались ноты для пения: не научились петь — так рычите; сперва предлагались уроки для развивания ритмической поступи; уроки отвергнуты; и — все попадали под градом сильных толчков под ногами подпрыгивающей земли.

Словом, так сказать кризис литературно-художественного символизма совпал с появлением символов в кризисе нашей культуры; прочесть бы смысл кризиса, — поздно учиться читать, когда подана нам телеграмма судьбы, во мгновение ока взывающая ко прочтению (от этого, ведь, прочтения или нет ее-жизнь или смерть наша).

Великолепнейшая эмблематика жестов, фигур композиции этих последних годин; «стиль» действительно мрачный; но, ведь, предлагалось же лет тому 20 учиться сознанием вживаться в стилистику эту.

Символизм как течение культуры продолжился и углубился: теперь он не в плоскости книжной страницы, и не на полотнах картин (там господствует что-то другое); господствует в жизни вчера еще вовсе внежизненный символ; он — быт нашей жизни, быт кризисов; в быте он дан другой азбукой; азбукой повествования о гибели многих из некогда «званых», и повествованием «духовного звания», к которому подступом и некогда был символизм.

В этом смысле для многих из «званых» прошла пора этому духовному знанию учиться; эпоха учебы спокойной, усидчивой, прекомфортабельной, уж миновала; судьбой был дан ряд учебы пригодных годин; он был дан для принятия какой-то фаланги, для перековки фаланги в фалангу инструкторов тем, кто может быть еще в колыбелях, чтоб им передать, через головы некогда званых, ключи от культуры грядущей; так, многие из говоривших открыто вчера,— замолчали: не только по воле

судьбы, им уста запечатавшей, но и по воле своей; теперь — новые ритмы; и новые «*вести*» несутся из будущего; и тем, кто имел еще досуг, может миссию оповещения, имеет другую: прислушивания к принятию радиотелеграммы, идущей из мира духовного; ритмы культуры меняются от изменения в ритмах духовного мира; так, тема в вариациях — не теоретика, а совершенно конкретный факт жизни; и *индивидуумы*, или проблески их *in concreto* протянутые к проблемам духовного знания, сегодня — одни, завтра — вовсе иные; они суть не личности, а коллективы друг друга сменяющих в круге в них зреющего и индивидуального «*Я*»; символисты в литературе — с четвертого дня и в третьеводняшнем онемевшие ученики, погруженные в азбуку, популяризаторы крох ими узнанного во вчера, ныне — вовсе немые опять, по-иному немые, они не суть «a» (или личности), а «abcd» всего круга; и изживая себя в перевоплощениях прижизненных, то, что умеют сегодня сказать, как «b», то отнимается в «c» у них.

В нынешней динамической эре господствует ритм, или такт: надо вслушиваться; и чему можно было вчера научиться, нельзя научиться сегодня; нельзя,— *потому что бессмысленно*; подлинные ведь учебники, педагогический весь материал дан не в книгах,— в обстании всех обстоятельств момента культуры; и он зависит от самой возможности одному передать — дар духа, который не в каждом дан, от дара внять, от стечения символов жизни, от кармы, от стиля закатов, от, может быть, метеорологии; люди с статическим мышлением, искренне ныне протянутые к символической азбуке, не понимают, что азбукой символов литературного символизма была сама жизнь,— семинарий к теории символизма *события странные*, ныне звучащие в новой тональности, и апеллирующие к совершенно иным символическим жестам, не выявляемых литературно; что даже вчерашние произведения символистов — теперь уже не символичны во многом, главнейшем, и образы символов — лишь плоскостные и обескрасоченные карандашные контуры; может быть в будущем снова они вспыхнут символом; и тогда снова открываются «*классы*» по прохождению символической литературы; теперь это — только пустая тщета.

Антропософия

В начале 20-го века, в критической точке души самосознающей — критическое осознавание путей души самосознающей: осознание самосознания как пути жизни; тут вырастает перед нами невероятная фигура д-ра Штейнера, с его рядом лозунгов, из которых, считаю, быть может, осознана малая часть; все, им брошенное нам в душу — огромно, единственно; даже и то, что мы можем понять в наши дни, отвлеченно, уже приподымает картину — совсем не учения, теории, проповеди, или даже «пути посвящения»: приподымает образ целой культуры, которой отдельные семена разбухают в дни наши в разнообразных доминионах культуры; ряд движений, им вызванных к жизни,— в сфере теории знания, философии, теологии, искусства, проблемы «пути» и т. д. не отражает и в бледных контурах круга заданий его. Я считаю, что самое возникновение антропософского общества есть попытка начать конкретизацию лишь точки всего круга зрения его; антропософское общество всецело обязано Штейнеру,— в нем начинается, и кончается в нем же, не исчерпав пока сотой доли пространства пути, им поволенного; сам же Штейнер — в антропософском движении — лишь одной стороной своей многогранной натуры; и если он в книге воспоминаний о жизни своей называет свой импульс деятельности *«антропософским»*, то это лишь в рамках одного из душевно-духовных пластов; в *другом* разрезе он обосновывает критические контуры *духовного знания*, в котором антропософия есть лишь современная начальная стадия, только первое культурное оформление этого знания, охватывающего в своих прогнозах, и предстоящие нам 5, 6, 7-ую стадии позитивного раскрытия задач самосознающей души в процессе ее переработки в культуру духа, и самую эту культуру духа; в философском разрезе д-р Штейнер себя называет конкретным идеалистом, или конкретным монистом (плюро-дуо-монистом в нашей терминологии); и он же дает единственное вскрытие христологической проблемы в учении о *символе* веры, как символезнания; духовная наука в этом аспекте является в конкретных вскрытиях вполне *христовой наукой*; и в этом смысле д-р Штейнер открывает новую эру, перерождения в нас самой христианской культуры и в смысле критического высвобождения христианства из-под опеки

15. Зак. 5156.

наивного догматизма и анти-интеллектуального мистицизма, и в смысле критического вскрытия путей точной науки в таком возрождении в нас пред-ставлений о христианстве.

В другом разрезе др. Штейнер — оригинальнейший философ и практик культуры, приподымающий проблему культуры над проблемою знания, *как сознание*, и над проблемой веры, как *само*-сознание, указанием на подлинную сферу «*само*» в нас как сферу, нам имманентную, духа.

Антропософия только одна грань многогранника учения о культуре д-ра Штейнера. Но эта грань в нем представлена целым культурным течением; она организована, так сказать, в ряде деятелей антропософское общество (писателей, публицистов, теологов, философов и ученых), среди которых мы встречаем много энергичных и талантливых людей, ширящих импульс Штейнера в антропософском направлении.

Прежде всего остановимся на самом слове *антропософия*, и попытаемся прочесть его в свете нашего очерка, т. е. в аспекте души самосознающей.

Антропософ это тот, кто пытается в себе примирить проблему *антропоса* (человека) с проблемой *софизма* (с стихией Софии как мудрости); так сказали бы многие религиозные философы наших дней); но проблема *мудрости* не так-то легко разрешаема; с одной стороны, в период души рассуждающей эта проблема как бы идентифицируется с проблемою мысли; со времени рождения отвлеченной мысли, история культуры ее, рассматриваем-ли мы эту культуру физиологически, как историю трансформаций наших представлений о мысли и ее самое в нас, рассматриваем ли мы ее морфологически в ряде исторических конструкций мысли (история философии),— со времени рождения отвлеченной мысли проблемы софизма стали для нас проблемой анализа и критического вскрытия в нас самого аппарата познания; но древняя мудрость, мудрость до-мысленная, не исчерпывается суждением ее в четких рамках души рассуждающей; мудрость пронизывала, как мы видели, все существо человека; и самое образование чувственного мира и нас в нем, и вокруг нас, есть итог конструктивно-творческих действий мудрости как божественного обна-

ружения; поздней такой взгляд на мудрость отобразился в разнообразных учениях о Логосе (христианских и герметических) и Софии (гностических); в гносисе — отношения Софии ко Христу, Премудрости к Слову искала своего разрешения проблема о Мудрости, взятой во всем огромном диапазоне своем, и в логическом смысле, и в образном (София, как невеста Христа, София, как сестра Слова); в конце концов, чтобы разрешить проблему Мудрости, надо было бы понять процесс образования самого мира иерархий, в них вселенных, и в них — природ; словом, онтологически поставленная эта проблема есть по существу проблема *теософическая* (теология уже есть оплотнение теософии); космологически поставленная, она есть проблема мифологического генезиса в нас символов богов и всего древа знаний, из них произросшего; и эта проблема *древа* (*жизни* ли, *познания* ль, космической ли смоковницы Будды) увенчивает ряд утонченнейших религиозных гносисов старого мира; но прослеживая далее самый разрост ветвей этого дерева и соков, видоизменяющих его структуру, мы видим все большее и большее перерождение мифологем, теософий и теогнозий в крепнущем, и все более и более ограничивающем свой объем (головой) аппарате познания, данном нам логикою, в которой былые пространства *Олимпов*, *Вальгалл* и *прочих небесно-мифических континентов* сжимаются в умопостигаемые пространства логических форм под черепною коробкою; в этом смысле, согласно удачному выражению Рудольфа Штейнера, соединение человека с праматерью-мудростью, в которой некогда беспомощно лежал человек весь, как младенец в утробе матери; переходит все более в соединение с ней *головное*; и далее, мы присутствуем, так сказать, при все большей эмансипации головы, атрофирующей в себе артерии, соединяющие голову с сердцем, и гипертрофирующей себя в аппарате познания абстракции; София ссыхается, так сказать, в логике ставшего крепким рассудка в нас: промысел ее в нас становится головным промышливанием в процессе вырождения человеческого организма из плеромы Ее; все это происходит в период души рассуждающей; и процесс этой склеротизации являет арена веков от 5-го века до Р. Х. вплоть до нашего времени; конкретно бытийственное проявление мудрости в жизни

перерождается в абсолютно логическое резонирование (резонанс) отзвука ее речи в сознании нашем; наступление этой новой эры сознания назвал Ницше периодом сократическим; лучше назвать этот период — периодом *абстрактного софизма*; *софисты* открывают этот период; ось вращения философии сквозь все виды реминисценций конкретной Софии в стихии сознания все же — рост самого скелета мудрости в виде абстрактного софизма; то, чем соединены и чем противопоставлены более раннему периоду мысли, хотя бы еще Гераклиту,— Горгий, Сократ, Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Декарт, Кант, Коген, есть рост в их Софии логического формализма в противовес онтологическому субстанционализму; различные мыслители в разных эпохах могли называть себя, как угодно — тео, = антропо, = натурфилософами они были, поскольку они хотели быть философами,— не = софы в конкретном смысле, а = *логи*: *теологи*, антро*пологи*, пси*хологи*, нату*рологи*, т. е. по существу (сознательно или бессознательно) — *методологи*; стихии древней Софии противопоставлен был рассудочный — *изм*, как *софизм*.

И потому-то к сфере абстрактного софизма в истории души самосознающей перешло былое наследие Софии, божественной мудрости; это было господство познавательной *формы*, как чего-то ставшего; и характерно, что такою формою, *первоформою* для Фомы Аквинского является Бог; теологическая система Фомы есть венец расцвета души рассуждающей, который можно характеризовать, как венец предельного склероза, еще допустимого, как нормальный склероз в жизни мысли; нормальный — «пока»; история позднейшей философии выявила все виды уже ненормальной *склеротизации*. В противовес *софизму*, происхождение которого есть деятельность души рассуждающей в ее рассудочном проявлении (другое ее проявление, как души настроений, охватывает сферу личности с все более в ней выявляемой субъективацией настроений),— в противовес софизму еще у *софистов* намечается исток другой волны культурных течений.

У софистов, впервые принявшихся развивать диалектику рассудка, отчетливо выявилась и первичная трещина посередине души рассуждающей,— трещина, став-

шая с 18-го столетия уже сущим провалом; душа рассуждающая есть в основе своей — двойная душа; в ней душевная целостность, целомудренно сохраненная в период души ощущающей нарушается; и намечается первое щепление внутри души на субъект и объект, причем субъект познания в своих логических абстракциях все более quasi объективируется, окружая себя, так сказать, миром объективных, или силящихся быть объективными, абстракций (родовых понятий, универсалий, и категорий), а мир объекта все более и более в душе познающего — quasi индивидуализируется (субъективизируется); в нем душа рассуждающая выявляет себя в ряде личных эмоций («gemütssele» — в терминологии Штейнера); и в этой сфере личность как субъект эмоций (и объект рассудка) все более и более пытается вырвать себя из оковывающих ее форм абстрактного софизма; человек становится впервые с *«двойною душой»*; и эта еще легкая трещина — уже посередине мира души софистов, которые рассудком все более отдаются процессам абстрактного логизирования, эмоций же, так сказать, вырывают человека из сферы обще-обязательных верований, законов и форм, провозглашая личность *мерой вещей*.

Человек, взятый *мерой вещей*, есть симптом первого появления на арену культуры семян *антропизма*, давшего в будущем такой пышный плод.

В акценте перенесения внимания к человеку как конкретной целостности, и в некотором умалении господства чисто абстрактных начал жизни его, весь raison de'tre эпикуреизма и стоицизма, уже во многом противопоставленных чистому платонизму перипатетизму; *антропизм* и *софизм* уже выделились, разделились, еще в пределах культуры души рассуждающей.

С той поры они — *волны, периодически поднимающиеся* в культуре, и ведущие друг с другом войну под разными личинами: *антропизм* (гуманизм) всюду силится акцентировать целостность проявлений человека; его тенденция — дать антропоморфно конкретное мировоззрение; наоборот: *софизм* в многоликих метаморфозах утверждает значение объективно абстрактного мира понятий, универсалий, родов: в платонизме-ли, в схоластическом-ли реализме, в томизме-ли; и все усилия

софистических устремлений, будь то тео-или натуро = софия, дать систему абстрактного формализма: систему-ль божественных форм (Фома), мышления (Раймонд Луллий), природы-ли; в сущности, это — будущая методология и гносеология. Антропизм же есть будущие индивидуализм и культура. Можно также противополагать обе линии мысли, как механицизм и органицизм.

Расцвет софистических тенденций есть всегда период возрождения утончения рассудочного формализма, и захирение индивидуальной культуры; антропическая волна устремлений несла с собою в истории упадок в сфере методологических представлений и пышный расцвет индивидуальной культуры. Можно было бы рассматривать всю историю культуры в ее многоличии как борьбу двух стремлений в распавшемся на *голову и сердце*, когда-то цельном существе человека; там, где подымает голову антропизм, там появляется не голая мысль, а метафора; логика там риторична; но зато риторика там не пустая форма, а нечто, под чем действует импульс горячего сердца; там поднимаются не отвлеченные головы над захирелым контуром личности; там появляются яркие личности, изваянные, как художественные произведения; там появляется не мысль Сократа, а пламенные — Цицерон, Цезарь, Помпей. Стало быть мы a priori можем сказать,— не ищите в этом моменте римской истории методологий философии: ищите вместо нее поэзии под формой риторики; мы — в струе *антропизма*; наоборот, несколько позднее взятая римская история являет собой картину вырождения антропизма: умирает Марк Аврелий, философ; на верхах культуры нет мраморно изваянных Цицеронов и Цезарей; тут ряд — Каракалл; и тогда-то в Риме a priori поднимает голову софистическое устремление; и там появляется возродитель *софизма* под формою платонизма — Плотин.

В средних веках мы видим ряд личностей, то более или менее окрашенных скрытой тенденцией к антропизму, как то Абеляр, то отчетливо выявляющих цвет софизма, господствующий на протяжении периода так называемой схоластики; схоластика, в целом, есть новое издание все того же софизма; и в ней — какое богатство разнообразных методологий! И все же в периоде этом отдельные века противопоставлены друг другу тем, что

в иных веках чувствуется попытка задавленного антропизма поднять выше голову в ущерб софизму; XII век в нашем конкретном разгляде являет такую попытку в сравнении с классическим веком расцвета схоластики, или XIII веком; XIII век с высказываемой мной точки зрения есть эпоха упадка культуры антропоса; зато в нем — пышнейший расцвет доминиканского формализма (Альберт Великий, Фома, машина мысли Раймонда Луллия) и прочего; подготовляется будущий разрыв антропизма с схоластикою; отдельные лишь фигуры (вполне одиночки столетия) носят печать готовящегося разрыва (Фридрих II).

За этим периодом следует период мощного поднятия чистого антропизма под флагом индивидуализма и гуманизма; и жест начала возрождения, символический жест, жест отказа от схоластических методологий, сопровождающийся упадком абстрактной культуры: Аверроэс, Аристотель теперь отстраняются; и рука раннего гуманиста, Петрарки, протянута — ...к Цицерону; метафора, образ и символ суть искры, которые разгораются в буйственность творчества; и — мир искусств восстает; мир понятий абстрактных до времени захиревает.

Гуманизм, как мы видели, есть акт рождения индивидуума как сферы новой души: акт прорыва из сферы рассудочности; в этом миге (в столетиях XIV и XV) противопоставлены с удивительной четкостью антропизм и софизм; но в конце XVI и в начале XVII столетия, т. е. в период обратного нисхождения самосознания в сферу рассудка, софизм возрождается и в положительном и в отрицательном смысле: в методологии слагающихся наук, и в схоластике все нетерпимейшего догматизма (религиозные войны, иезуитизм, инквизиция).

Далее — так же периодически сменяющие друг друга, друг другу противопоставленные волны, в которых себя изживают софизм, антропизм; так: мы видим в рационализме середины XVIII столетия печати *софизма*; в конце, в романтизме — опять гуманизм проявляет себя; и в конце XIX столетия софизм ярко выражен в методологии кантианства, или в марксизме, а гуманизм кричит бунтом уже в анархизме и символизме.

Но обе тенденции в ряде столетий стоят перед нами исжитыми; и поднимаются голоса о кризисе гуманизма;

софизм — тоже в кризисе; *голова и сердце*, в отдельности взятые, не способны уже нас вывести никуда.

И тогда-то вполне упираемся мы в проблему, с которой и поднимается антропо-софия; *головою и сердцем*, софизмом и антропизмом исчерпывались представления о ритме культуры; крах этих обоих течений взывает к восстанию (впервые в культуре) по-новому *соединения антропоса и Софии*, влекущему к пересмотру истории антропизма, замкнувшего *человека в пределах личности*, и оттого не вскрывшего *человека — собственно* в человеке; обратно: следует пересмотреть и софизм, произвольно сузивший пределом рассудочности стихию мысли, орудия мудрости в нас; *человек — не чувственен; мысль — не абстрактна*; а между тем история гуманизма, софизма — история неправомерного сжима стихии конкретного «*Я*» и стихии абстрактного: «*мыслю*» [cogito].

Переориентация в нас основных исторических представлений о том, *что* есть цельность в сознании «*Я*» человека, *что* есть в нас мысль-собственно, и поднимает не бывшую вовсе проблему,— но вызревшую всей историей хода культуры последних столетий: *проблему соединения по-новому «Я» и Софии*; из первой проблемы и вытекает вторая: проблема строения истинной антропософской культуры.

*Я*вление, сопровождающее выявление антропософской тенденции как попытки вскрытия культуры собственно, или культуры культур, есть все большее тенденцирование самой проблемы культуры у абстрактных философов, доселе не уделявших культуре первенствующего внимания, и потом вдруг обнаруживших, что ходячее слово «*культура*» в понятиях познания не вскрыто; тут обнаружилась необыкновенная сложность в структуре идеи «культура» и обнаружилось, что понятие цивилизации, идентифицировавшееся с культурой, понятие антипода культуры; идея культуры есть целое круга понятий, в котором точка есть понятие цивилизации, но в котором другая точка — самое понятие «*наука*»; выявилась вся сложность идеи культуры, невскрытость ее; а между тем: кризис абстрактных понятий познания (кризис софизма) в иных софистических направлениях истекшего века все более осознавал себя в неумении найти свое место в культуре; и вот мы присутствуем при

любопытном явлении; софисты бросаются открывать «*новый свет*», чтобы в нем основаться; культура воистину стала Америкой многих софистов, вдруг вынужденных стать Колумбами новой страны, чтобы в ней основать себя, омолодиться и ликвидировать кризис. Весьма неслучайна притянутость к сфере культуры философов Виндельбандта и Риккерта; и вслед за ними — других: с той поры стало модой абстрактных философов браться за темы весьма не абстрактные; и христианин пытается обосновать «*стиль*»; Коген публикует «*Эстетику*», охватывающую все доминионы изящного; Файгингер схватывает явления сложных процессов культуры как «alsob», а Зиммель вскрывает культуру гетизма; явления культуры становятся канинхен-экспериментами; сфера культуры теперь содержание мысленных поисков; но — выявляется, что она есть страна «*индивидуумов*»; гносеология Риккерта силится вскрыть многосложность понятия «*индивидуального*», как понятия комплекса, или целого; целое — сфера культуры, а частности сферы, ее компоненты, в анализе целого — цивилизации; цивилизация выщерблена из культуры; цивилизационный процесс есть процесс выщербления, распада (и Шпенглер потом соглашается с этим); но вот сила в чем: и понятия частных наук, или формы познания нашего,— частности, или — продукты распада культуры; науки, и в частности логика аналитическая, должны быть оправданы в целом, в плероме культуры; но целое — есть *индивидуум*.

В этом стремлении к культуре, сливающей знания, науки в один организм, обнаруживается зависимость мысли абстрактно *софической* от становления мысли, которая есть лишь «*культура*» в культуре; культурою мысли в сознании нашем связуема мысль с целым лика культуры; и стало быть: самая философия культуры зависит от культуры мыслительности; последняя — от солежания ее с кругом факторов, с целым культуры; омоложение софизма в культуре теперь есть *конкретное перерождение мыслей о мысли*; и тут намечается еще абстрактно тенденция к мысли конкретной, в которой абстрактная мысль — только часть.

Совершенно с другой стороны, в гуманизме, давно уже выроженном в эстетство, в явлении декаданса сенсуализованной, буржуазной культуры мы видим по-

пытки не вскрыть отвлеченно идею культуры, а дать образ ее в перекличке отдельных явлений, не связанных явно логически, но обладающих, так сказать, родственным стилем; но эти попытки себя изживают не в цельности образа, не в композиции мощной картины культуры,— в афористических парадоксальнейших аналогиях, в немотивированных скачках вкуса; попытки таких композиторов — лишь субъективная лирика; а не картина культуры; во всех живописных тенденциях выявить образ культуры встает перед нами Уайльд, Десессент (Гюнсман) и Петроний: эстет, декадент,— ни философ, и не «*культуртрэгер*», а — «*вкусник*», гутирующий парадоксы свои и устающий от них; позабавившись малую толику «*вкусами*», мы в них расстраиваем мозговые желудочки; нет,— нам культура не вскрыта.

Тогда встает Шпенглер и силится нам показать, что культуры (одной) нет и вовсе; есть много отдельных культур, как есть много цветов; все культуры цветут; и потом — отцветают; в таком выявлении культуры понятие о ней адекватно понятию «*природа*»; и «*необходимость*» господствует над всем бессмысленным хаосом многих культур, совершенно раздельных при жизни, и общих лишь в небытии, в разложении, в цивилизационном процессе распада; так антропическая попытка к картине культуры рассыпана в свое противоположное: в цивилизацию, над которой господствует необходимость софизма; последний же в крахе своем ищет в точных понятиях необходимости именно формулировать неизбежность себя оправдания в культуре, которую мыслит он ритмом.

В тех поисках омоложения дряхлые днями течения (софизм, антропизм) ищут встретиться и перекидывают друг другу свой мячик «культуру»: perpetum mobile, мячик летает: «*софизм*» «*антропизм*»; «*антропизм*» — и опять-таки снова — «*софизм*».

А культура как целое, как Индивидуум, все же не вскрыта эстето-подобными парадоксами Шпенглера и гносеологическими джиу-джицами* Христиансенов, Зиммелей и даже Риккертов.

И этот факт — показателен в нашей культуре вчера;

* — японская система борьбы.

он доказывает, что нельзя ориентировать склероз мозга (софизм) в гуманизм, который уж выродился в сенсуализм; и нельзя рассосать буржуазное сало третьеводнешнего гуманизма путем разрощения скелета софистики в нем.

Нет, воистину, следует искать новых путей в ориентации гуманистических и софистических импульсов в импульсе третьем. Чем может он быть? Тем, чего гуманизм и софизм не вскрывали в себе, но чем были они обусловлены; это искомое третье формально возможно как *гумано-софизмом*,— о, не синкретическим, механическим соединением продуктов и опытов всех достижений главнейших тенденций культуры; то было б опять разрешением проблемы в каталоге, в форме, в софизме и только софизме; провал синтетических всех философий истекшего века (Конт, Спенсер) отрезывает нас от взятия гуманософизма в таком синкретическом духе; *гуманософизм*, как впервые раскрытое *третье*, как синтез, воспринятый символом, был бы раскрыт, если б в нашем сознании был органон третьего.

Органон третьего есть понимание самосознания в «само» индивидуума, как концепции многих со-личностей, антиномически в нас расщепленных *на голову* (софос) и *сердце* (или «homo»); сознание, взятое как самосознание (с акцентом на слове «*само*», не на «*со*» не на «*знании*»), себя изживающее индивидуумом, как в плероме «*абстрактов*» (или в круге понятийном), так и в плероме конкретов (или в круге конкретных продуктов культуры),— такое раскрытие сознания в нас, будь оно нам открыто, вскрывало бы ритмы единственного построения культуры культур, где понятия (круг их), продукты культуры, являлись бы жестами переживания сознания в сфере души рассуждающей (мысленный образ) и в сфере души ощущающей (образность мысли); диалектикой кризисов времени здесь выдвигается снова вопрос (роковой), уже некогда поднятый Гёте — об идентичности образа и понятия — в третьем.

Мир третьего есть орган третьего в нашей душе: если древнее ведение (или эпоха души ощущающей) выявилось в культуре мифа, как знания, если сознание выявилось в эпохе души рассуждающей соединением актов узнаний в абстрактно помышленном «со», как «я мыс-

лю», и если в эпохе иной антропизм и софизм суть наследия двух старых душевных эпох, то их кризис становится их возрождением лишь в органе новом души, коль возможен такой. Рудольф Штейнер гласит нам: «Сложился!»

Учением конкретным о новом раскрывшемся органе в нас, о конкретно-душевном *«само»*, сочетающем *«со»* (мысль) и *«знание»* (в смысле конкретного ведения) в само-со-знание (в трихотомию и дихотомию) ответствует Штейнер, и с изумительною последовательной конкретностью он раскрывает смысл символа *«само-со-знание»*, как опыта, нового в нас, не могущего состояться до самого 15-го столетия; и от 15-го столетия до нашего времени потенциально латентно в нас действующего: все изменения рельефов познаний и творчеств от, так сказать, радиоактивности скрыто лежащего мира *«само»*, долженствующего примирить *гуманизм и софизм* в совершенно конкретную гумано-софию: в антропософию.

Возрождение, или гуманизм, должно быть теперь ясно прочитано в первом младенческом вскрике «само»; а последующая критическая эпоха должна быть прочитана в жесте попыток *«само»* перестроить сознание души рассуждающей; рационализация, нео-софизм, в наших днях изживаемый кризисом, есть лишь детское заболевание «само» в его опытах переработать сознание рассудочное и неосиливающее эту работу (сознание рассудочное разлагает проявления *«само»* — в картинах болезни; от этого в жизни *«само»* наступает эпоха болезненного перерождения, или крушение в нас гуманизма).

Итак, пять столетий последних есть путь воспитания *«само»* в нас; тот путь — путь страданий, болезней и искусов; но с окончания истекшего века *«само»* в нас готово, созрело к не бывшему еще доселе в истории опыту *самосознания* конкретного, или культуры культур.

Так культура вскрываема в стержне, в центральном своем динамическом нерве, в пути *«само»*, в опыте самосознания как опыте перерождающем жизнь (сперва в круге сознания, потом и вокруг). Здесь теория самосознания (она же теория всякой культуры, круга культур) изживает себя не в абстрактной теории, а в пролегоменах, в *«как возможно»* в себе приступить к сфере опыта соединения головного сознания с сознанием сердечным;

без этого опыта нам невозможно слить знание абстрактное с жизнью конкретной культуры; последняя ведь и есть опыт слияния этого, опыт раскрытого ныне, вполне неизбежного соединения стихии Софии с стихией человеческого; соединение в эпоху предшествующую — еще невозможно; в ней, ведь, человек есть лишь личность, личина, личинка действительного человека, или индивидуума, коллектива из личностей; и в эпохах предшествующих проблемы культуры в теперешнем смысле не может быть; эта культура возможна в наличности индивидуального «*Я*» и «не-*Я*»; но в эпоху души ощущающей личность сама, как личина сознания нашего, пребывала в утробе Софии, в аспекте ее, как великой праматери мира.

Проблема культуры, ее острота, новизна и критичность открылась нам в наших днях, потому что открылась внутри нас возможность конкретная к перерождению сознания в самосознание,— раздельных доселе природы и формы рассудка, в которой природа дана в том, что уже ни форма и что ни природа: ни то, и не это,— так, что?

Штейнер нам отвечает: «Природа сознания». Эта природа — природа природы самой; и она в нас — культура.

Так, антропософия,— соединение новое антропоса и Софии, вторичный их новый завет в ореоле зорь, чаяний Блока, В. Соловьева,— отчетливо приподымается в первых годах рокового 20-го века.

Процесс становления ее — вся история нашей культуры; в истории мысли она есть культура ее; мысль в ней антропос, взятый в процессе восстания «*духа*» в нем; повесть же прежних «*культур*», как отдельно встающих и после в себе отживающих цельностей, перерождается вскрытие *ритма*, их движущего; ритм — дыхание жизни Софии; духовная мысль — Человек (с большой буквы); а человек с малой буквы есть промысел Духа.

Тот промысел в опыте самосознания становится сферою нашей мысли, теперь совершенно конкретно промышливающей сердце, руки, дыхание: весь организм человеческий, и в этом «*промысле*» перерождающий нашу природу в культуру: культура всегда — организм; организм же есть целое организации творческой дея-

тельности индивидуума, или действительность индивидуального «*Я*»; это же «*Я*» и есть дух; так культура — конкретно-духовна; и отличаема от абстрактного самосознания, или сознания рассудочного, не могущего выявить себя в творческом ритме образования круга будущих культур, как частей жизни духа.

В этом новом подходе к проблеме культуры и в знаке отчетливом равенства между культурой и духом — восстание «*антропософии*» в самосознании Штейнера.

Если бы захотел я хоть вкратце дать перечень определений антропософии, данных ей Штейнером в ряде прочитанных лекций, которые исчисляемы сотнями, в ряде прочитанных курсов, в статьях, в книгах,— я думаю, что приведенная сумма цитат оказалась бы несколькими томами; а если б попробовал я те цитаты связать, чтоб дать очерк системы культуры из них восстающей, то должен бы я написать нечто вроде «энциклопедии», переориентирующей все словарные определения энциклопедий обычных; в *антропософии* перерождаются контуры всех представлений статической мысли о всех областях изживаемой нами культуры; мое впечатление: контуры — перерождаются в ясность рельефов; *антропософия*, так сказать, стереоскопирует все фотографии жизни, нам данные в бледных понятиях «*сегодня*», всегда монотонных; она придает политонность им; в плоскости нам восстает отовсюду пространство; рельеф отношения — переменяется; если бы антропософия обладала достаточно сильной теорией знания, могущей a priori нам дедуцировать изменения сознания нашего взятием конкретным культуры его,— остался бы факт, подтвердимый признанием всех действительных антропософов, к себе применявших ее удивительный праксис; признание это есть антропософская литература, уже нам являющая ряд свидетельств, которые в общем все сводятся к заявлению: антропософия вводит в нас опыт конкретной культуры; вкусив того опыта уже нельзя возвратиться к обычным критериям жизни; и даже: не будучи удовлетворенным тем или иным разрешением любого вопроса в антропософском раскрытии «*сегодня*» — путь к этим раскрытиям в антропософии завтрашней, а не в отказе от воздуха, веющего нам из бреши, пробитой ею в догматах времени.

В этом свидетельстве сходятся антропософы, принадлежащие к разнообразным профессиям; медики антропософы, как Гуссеман, Пайперс, Нолль, Вегман, фрау д-р Колиско и прочие, если б спросили вы их,— согласились бы с определением моим; не забудьте, то, ведь, доктора медицины, окончившие европейские университеты,— не медики «от антропософии»; с этим согласны писатели антропософы, опять повторяю,— писатели не внутри тесного круга сектантов, писатели и для «*других*» — X. Моргенштерн, А. Стеффен, Денхарт и др. (к ним я причисляю себя); и откликнулись бы на признание это антропософские «пасторы» вместе с почтеннейшим Риттельмейером,— «пастором» не внутри тесного круга сектантов, а пастором, очень известным в кругах протестантских, или «*пастором*» в собственном смысле, не «*так сказать*» пастором; с Р., «пастором», в свою очередь согласились бы антропософы артисты, разбросанные в разных странах (спросите об этом вы нашего русского Чехова, личность, конечно же, не «специфическую» общерусскую); то же сказали б естественники, представители точной науки,— как математик, талантливейший Баравалль, д-р Ваксмут, нам давший прекрасную книгу «Формообразующие силы в царстве природы»; историки, критики, философы, профессора (среди них были русские — «nomina sunt odiosa») — мою тезу признали б.

Антропософия — истинно «*импульс*» культуры и зов к пересмотру отдельных сфер знания; вот почему собирает она столь различных людей: от рабочих до профессоров и до пасторов; все независимое, не боящееся глупо сонных смешков в непредвзятом подходе к антропософии как к попытке по-новому связать разные области знаний и творчеств должно откликаться свободно на тезисы антропософской культуры, более 30-летия выдвинутые Рудольфом Штейнером — в ранних работах, в работах над Гёте, и в более поздних, отчетливо антропософских (не только по духу, но уже и по слову «антропософия», в них повторяющемуся).

Нет возможности дать даже краткого очерка к антропософии собственно: я отсылаю к писаниям Штейнера, к антропософским журналам и книгам; скажу лишь,— мой взгляд на историю становления самосознающей души,

весь рельеф исторических контуров, данных набросочно в этой книге, есть отпрыск из двух-трех a priori, выведенных мной из антропософского a пеpeio на историю; как таковой,— он лежит внутри круга антропософии в одной грани; и — только. Поэтому антропософию характеризую я здесь в одной грани лишь: в грани проблемы, мной поднятой.

Грань эта — общие контуры самосознающей души; мы их знаем в проекциях *темы в вариациях и композиции*; самая идея о композиции вынута мною из антропософии; Рудольф Штейнер проводит ее с 90-ых годов до 20-ых текущего века во всех областях; *композиция, или солежание многого в одном*,— вот мотив Штейнера, в монументальном разборе *гетизма*, в вопросе, какая теория знания обосновала бы целостно многообразие результатов познания у Гёте, являясь их фоном,— уже теоретико-познавательно обосновывает молодой Рудольф Штейнер композиционный принцип; и вскрывает, что значит рассматривать форму понятийную в круге форм; in concreto вскрывает он право осмысливать результаты отдельных познаний в плероме методологического многокружия Гёте; все мной высказанное о трансформизме у Гёте в его отношении к биологическому трансформизму — поверхностная популяризация глубочайших, оригинальнейших домыслов Штейнера, высказанных им в вводительных статьях и в дальнейшем комментарии к Гетевым «*природо-воззрительным*» текстам; и далее, эту идею о *композиции* он применяет к конкретному выявлению рельефа теософической номенклатуры; смутнейшие классификации Е. П. Блаватской, пускай и глубокие, ею подчерпнуты из толкования Ведант теософами адваитистами Индии, в широкой транскрипции приобретают впервые методологическую отчетливость, согласование тончайшей номенклатуры с теорией знания Штейнера, или вернее, антропософская выварка теософии в Штейнере, приобретает впервые конкретнейший смысл; и впервые ложится в сознание наше культурою собственно; здесь *закон кармы* и тема в вариациях (перевоплощение) становится вовсе не опытом йоги лишь, и не предметом к идеям, подобным влекущейся (пассивной) вере, а четким *a priori*, следствием трихотомии сознания нашего; далее: вариацион-

ность и композиционность раскрыта в учении Штейнера о многоличии мировоззрений, как фаз трансформизма идей, или градации методов,— ни в корне истинных, ни в корне ложных; учение о мировоззрении нам выявляет теорией знания строимый плюро-дуо-монизм; та ж идея о соединении знаний в сознание, соединении сознаний в самосознании (с акцентом на «*со*» и «*само*»), выявляет теорию сознавания Штейнером, им выделяемую из сферы логики отвлеченной, и из психологии; в этой теории самое слово «*теория*» взято в ином вовсе смысле; «*теория*» Штейнером вскрыта как ритм становления в сознании энного ряда возможных теорий; вопрос об их истинности есть вопрос об умении их ориентировать в концепционной плероме сознания собственно; выявление ритма и стиля концепций сознания, или — феноменологическое раскрытие природы сознания, Штейнером произведено в совершенном согласии с основными посылками оригинальнейшей, до сего времени еще не понятой его теории знания.

В новой теории сознавания Штейнера преодоленным является «*психологизм*», в нем (в психологизме преодолен) — антропоморфизм, гуманизм; в вынесении сферы сознания из личности в сферу над-личною — преодолевается всякая «*индивидуальная*» психология; самое понятие «*индивидуума*» здесь раскрыто иначе; не в «индивидуально-психологическом смысле»; антропософское понимание индивидуума гносеологически полагает его *до* — и *над* — обычною «*над-индивидуального*» субъекта обычных, «*кантистских*» теоретико-познавательных школ; точно так же в теории сознавания Штейнером преодолевается безукоризненно сфера софизма (абстрактно-рассудочного логизма), в раскрытии подчинения ее логики *логике собственно*.

В теории сознавания, собственно говоря, и заложен нерв всех a priori и опытных a posteriori антропософии; в ней самый принцип деления на a priori a posteriori условен, и дан лишь в пределах абстрактных монизмов, слагающих сферу *pluralia*, преодолеваемую теорией сознавания в конкретный монизм; этот принцип по Штейнеру не основной, подчиненный; и он устраняется в сфере сознания теоретико-познавательным *расширением опытной сферы*, и — сферы мысли. Здесь опять-

таки еще не место отдаться детальному изложению структуры теории Штейнера; скажем лишь кратко и образно: в акцентации темы со-знания на «со», и в раскрытии «*со*» как «*само*» — центр ударный к уразумению импульса антропософии; и оттого-то нам Штейнер в летучей, набросочной характеристике импульса антропософии определяет ее приблизительно так: антропософия берет человека в живом и конкретном сплетении в нем всех устремлений, берет, так сказать, в жесте *цельности*; в этой цельности уже рассматриваемо многоличие сфер проявления разных стремлений; стремления эти берутся in statunos cendi; не в ставшем, оформленном, а в становлении; стало быть опыт таких становлений есть *первое*; сфера же опыта — сфера сознания, взятого данностью; опыт первичный — в разгляде явлений сознания; в конкретнейшем акте внимания и наблюдения, переходящего далее в опыты зарисования, или описания явлений сознания не так, как они нам даны в оформлениях* различных сфер знания (в опыте естествознания, в опыте психологическом, в опытах философической систематики, в опыте мистики, веры, эстетики); фаза вторая уже — разглядение явлений первичного опыта знаний, сначала нам данного, так сказать, в «со» (сознания) и потом уже данного в формах, в методах, в кругах объяснения; эти круги, «*точки зрения*», суть догматы прошлого; в *первом сознательном акте*, в *разгляде*, должны мы отвергнуть их, хотя б потом мы вторично их вывели из нашей, первоположенной опытной фазы; из двух этих опытов, опыта «со» (солежания всего, что ни есть в призме первого взгляда сознания) и 2) опыта знаний, или опыта *разнолежания* сознания, частей его, в многоразличиях опытов знаний, слагается сфера сознания собственно; нетрудно видеть, что опыт сознания такого есть опыт культуры.

Вся наша позиция трактования проблемы культуры, как «*со*» многих сфер — мыслей, чувствований или волений,— как со-мысленных образований, или смыслов, со-чувствий, или композиции мира прекрасного (красоты), и со-волений, как со-деяний, содействий (мир этики) лишь разложение «со» по рядам; в теме взятия сфер

---

* а непосредственно, *до* всякого оформления познанием.

мысли, чувства или воли, как *ведения знания* в первичном значении вести (весть) сознания,— тема культуры есть *тема сознания, как совести нашей*, или *правды*, первично положенной в нас; так встает нам культура, *сóзнанием* знаний, сóвестием *вестей*; тема совести с темой *сознания* является в первоположенном опыте слитно; и оттого-то уже во вторичном разгляде проблемы моральной естественно равенство, устанавливаемое Штейнером и проявляемое в тезе: *моральный поступок есть тот, где мы можем установить согласие (нашего) мировоззрения с практикой жизни*; конечно же «мировоззрение» берется не в смысле обычном, а в антропософском, как со-воззрение в культуре само-сознания; и оттого-то «*само*» мира этики *не* изживаемо *в правиле долга*, как правиле монотонии (абстракции), а *в композиции*, или в со-тóнности многих мотивов; отсюда критерий моральной фантазии, определяющей нравственность, а не принцип (норму долга) пред нами отчетливо Штейнер рисует в непонятой все еще «Философии свободы» своей. *Тема совести в теме сознания, тема сознания в совести*, есть лишь *проекция темы само-со-знания*,— ритма культур; или тема первая антропософии. Антропософия в ней есть культура сама.

Так, культуры эпох и народов, рассмотренные в становлении их, суть культуры сознаний, рисующих фазы самосознания человечества; здесь мир сознания, данного нам, есть *второе*, или *ставшая* форма в процессе, или в становлении; самосознание — этот процесс; а культурный процесс в нашем смысле — градация данных культур, эффектов — третичное нечто, определяемое становлением сознания (данного); по отношению к миру культурных явлений сознание есть становление их; а культурный продукт, как культурно-музейная форма, или материальный продукт — четверичная стадия ограничения самосознания формою.

Феноменология мира сознания эту 4-ю фазу в разрезе космическом нам выявляет под формой *природы; природа — культурный продукт становления самосознания какого-то**; еще не вскрыто — какое оно; процесс вскрытия Штейнером дан многострунно, отчетливо и совер-

* самосознание иерархий.

шенно конкретно в градации всего написанного и прочитанного им; здесь не место вскрывать нам конструкцию самосознания этого; мы устанавливаем его, как a priori из общего положения антропософии.

Многообразно рисует нам Штейнер процесс отношения мира законов, в которых дано представление природы, к культуре, в которой дана созаконность их; и между прочим вскрывает он соотношение *мира природы и мира законов* в культуре сознания нашего в главке из «Философии Свободы», которой коснемся мы в двух лишь словах, потому что она характерна; в ней дан звук к многим ритмам, вскрываемым в антропософии.

Разбор гл. из «Философии Свободы»

С точки зрения Штейнера первое мира сознания (какого-то,— слово «*сознание*» дано здесь не термином, а указующим знаком на «*что-то*») — (есть) поставленность наша перед фактом всего, что ни есть; это — *данность*; еще не понятие данности, не категория вовсе как в гносеологии Риккерта; еще сама «категория» данности в *образе* данности, так сказать, *плавает*; установление зависимости категориального и предметного мира — дальнейший процесс познавательного формования образа мира, перед которым стоим, и в который «глазеем» мы (парадоксальное слово Штейнера); все, что ни есть — чистый опыт, пока еще чистое наблюдение всего, что ни есть; и уже акт второй — различение в опыте двух родов опыта: опыта мысли и опыта прочего; мысль нам в сознании дается и тем, что лежит перед нами изделием нашей культуры, и тем, кто изделие это творит; мысль сама по себе ни субъектна; и вовсе она не объектна; но в признаке нами позднее уже наблюденном, она расщепляется на «субъект» и на «объект»; субъект — деятельность, или мы в деятельности (мы — в «я мыслю»); объект — мысль, которую я промышляю; и тем промышлением творя, пред собой полагаю; так в опытном мире первичноположенном первый наш шаг в отделении мысли от прочего; «*прочее*» нам совершенно иначе дано, чем мир мысли: дано, как такое, что в нас независимо; опыт же мысли в нас есть *наш* продукт; в мысли мы независимы вовсе; и в ней мы не связаны так, как в других сферах опыта; в сфере субъектно-объектной по отношению к другому мы *свободны*; и

эта свобода щепления мысли на то, *что творит*, и на то, *что лежит перед нами продуктом творения*, есть первое оформление сознания; в распаде субъекто-объекта мыслительности на *субъект и объект*; и тогда обнаруживается: объект нашей мысли есть форма всего, что ни есть; где-то после она — *категория данности* логики Риккерта; все, что ни есть нам дано в предпосылке «*Я мыслю*»; так все утверждения наши: «Вот — стол; вот — окно» суть де факто уже акты мысли: «*Я* мыслю, что (это есть) — стол» и т. д.

Сфера сознания — собственно здесь намечается; «*со*», как объект — закон тождества, или же, если хотите, он — трансцендентальная апперцепция Канта; и он же есть надындивидуальный субъект познавания, многих по Канту построенных гносеологий; по Штейнеру этот «*субъект*» рассуждения в первично положенной данности — уже объект; он — не первое, нет; он — второе в уже восстающем познании; этот объект предстоит содержанием сознания, не формою (по кантианству он — форма) в акте же третьем, в процессе оформливания содержания, все содержание это, пока еще мыслимое внутри мира объекта, *иль все, что ни есть* объективированное, есть мир восприятия; прочее,— то, что не мысль, в форме мысли дано нам, как предстоящая метаморфоза из *восприятий*; часть этого восприятия, выделенного из целого восприятий, и стало быть ставшее, есть продолжение формования в сознании его содержания; форма ставшего есть представление; мир восприятий первее оформлен, чем мир представлений; поэтому могут быть с точки зрения теории знания Штейнера— *непредставимые восприятия и представимые*; собственно здесь представление, как образ, (лежит) внутри сферы мысли; и первое образного представления есть то, что оно есть идея; характернейшее мира представшего есть то, что он есть — внешне *положенное*, внеположное; *представление — граница* меж внешним и внутренним миром внутри восприятий сознания-собственно; мы устанавливаем внутри сознавания — *два мира*; и с этого мига является все, что ни есть, нам в дуальном щеплении; классификация форм представления, или градация ограничения представляемости, есть градация принципов методологического разгляда явления представления; методологи-

ческие формы — *законы*; а то, что в законах оформлено, есть мир чувственности; так природа является в акте первоначального выложения форм внутри мира сознания-собственно как окончательно ставшее, как содержание закона рассудочности; отношение формы рассудочной к чувственному содержанию рассмотрено Кантом; здесь форма, закон — синтетическое a priori или «как возможны» причинности механические в той или этой сфере знания наших отдельных наук; здесь — мир знаний, раздельных; и их содержание — чувственное 1) восприятие, чувственное 2) представление, чувственное 3) ощущение, чувственное 4) раздражение; в этой последней формуемой сфере, в гносеологическом a priori — градация чувственной представляемости, ощущаемости, раздражаемости *дана в восприятии*; *восприятие есть первое*; в ней (в этой сфере) материя есть лишь форма метаморфозы из представлений; та форма — *научный закон* (принцип силы, числа, принцип веса); *материи нет вне закона*; *закон* физикальный же дан в *представлении*; средь представлений физических, чувственных и тому подобных, опричь их есть мир представлений *сверхчувственных*, — например, *представления сознания мысли*; но мир представлений есть ограничение другой предваряющей сферы или — *восприятия*; есть восприятия чувственные и сверхчувственные; *представимые и непредставимые вовсе*; безóбразное восприятие в сфере объекта познания в закрепощенном сознании чувственной личности, или в сознании, четырежды ограниченном — рудиментарно, неразвито, или — *бессознательно*; но бессознание это есть сфера сознания, невыявленная в сознании, ограниченном в чувственности, но его подстилающая и над ним простирающаяся; *бессознание*, или *сверхсознание* суть разные стороны той же все сферы; в сознании, четырежды ограниченном, сфера та есть бессознание; в сознании, дважды расширенном, сбросившем ограничения чувственности (или закона), и представляемости; или образности, то сознание есть допустимая форма осознанности сознанием сверхсознания; форму такого сознания Штейнер впоследствии определяет как инспирацию; форма сознания образного — имагинация; но восприятие дано нам в объекте мысли, которая есть субъекто-объект в первой сфере сознания в собственном

смысле; та сфера по отношению к самой инспирации есть сверхсознание; в чувственной сфере сознание такое нам выглядит просто прерывом, абсурдом, сознание чувственное, так сказать, убивающим; это сознание (сверхсознание) мы знаем как смерть; будь раскрыто оно, нам открылся бы мир где-то данного нам, как потенции гносеологически противоположенного нормой поисков мира сознания должного (императивом, познание предваряющим),— мир сознания первоположенного бы открылся как мир *интуиции*.

В гносеологическом выложении форм a priori встает нам мир сознания — собственно, 1) как мир объекта, 2) как мир восприятия, 3) как мир представления, 4) как мир ощущения чувственного; и в работе сознания в самосознании, ширящем свои сферы и сбрасывающем предрассудки познания, три сферы расширенности сознания встают, как раскрытия трех сверхсознаний: встает мир идео-óбразный (или имагинация), безóбразный (или инспирация); и открывается сфера сознания — собственно (мир интуиции).

Так диалектика семи состояний сознания, положенная антропософией Штейнера, есть диалектика логики его; это вывод теории знания «Истины и наука», и вывод учения об отношении 1) мысли, 2) восприятия, 3) представления и 4) ощущения друг к другу, изложенного в «Философии Свободы», конкретно раскрытого в ряде работ (между прочим и в комментариях к Гёте). Семь фаз состояний сознания мы вынимаем отсюда; в проблеме сплетенности их, в солежании их в композиции — эта проблема раскрыта нам как учение о духе (сознание — дух); а в проблеме вариации их в ряде временном это — проблема истории, или культуры.

Нам логика антропософии феноменологически раскрывает семь a priori возможных сознаний и семь a priori возможных познаний — не только нам данного, *этого вот* (познания); семь рассмотренных фаз, взятых перпендикулярно — семь выявленных принципов акта познания логики-собственно; это, так сказать, дух, раскрывающий себя в Логосе; в линии времени, взятого в крупном размере, в космическом, это — семь дней большого творения, явленных в семи образах семи вселенных; в установке ритмической времени, взятого в крупном мас-

штабе, для характеристики образов мира, нам явленных, Штейнер употребляет слово *сознание*; а в установке фаз малого, нами окидываемого горизонта истории (тоже семи) Штейнер употребляет знак слова «*культура*». Но в малых знаках (культуры) заложены знаки большого сознания.

Характеристика нашей культуры, как само-сознания сознания, есть перекрещивание *большого и малого*; характеристика вынута из всего целого антропософии. Ритм семи фаз, или политония, последовательно примененная к многообразию знаний, нам данных в отдельности, в *монотонии*, в проекциях антропософии усед-миряет любую методологическую монотонность закона; полифония, вариация и контра-пункт проявляется в прикосновении антропософии к любому явлению культуры; она не есть вовсе доктрина; она — контра-пункт, она — ритм контра-пункта, или дух живой музыки, вбрызнутый в сферу засохшую, немузыкальную; суть ее — не в изучении отдельных контрапунктических тонкостей, а в овладении ритмом; и если дает Рудольф Штейнер во всех сферах мысли примеры нам контра-пунктирования, выявляющие картину иного в картине положенного в истории, в мысли, в искусстве, в науке, в религии, в этике,— то мы можем картины, им данные, брать или рассказом *об опыте* самосознания, духовной науки, поставленной им перед нами, или опытом дедуцирования картин из культуры сознания; в первом разрезе они суть явления духовного опыта (характеристики опыта этого скоро я вкратце коснусь в изложении ритмов духовного знания); а во втором смысле,— порою сложнейшие изображения явлений культуры в антропософском смысле, простые дедукции мысли, всегда проверяемой; если б усвоили мы самый антропософский импульс, и если бы мы овладели логическим ритмом его, мы увидели бы, что явления духовного опыта в многом вполне соответствует правильному *a priori* из правильно понятых принципов антропософского мышления; в этом мышлении уже многое опыта нам раскрывается, как предварение опыта-собственно — мыслью.

Антропософия — гуманософия; в ней сообразны и в ней гармонически слиты воистину *гуманистические* устремления и *софистические* изживания; антропософия —

мудрость гуманная; и антропософия — мудрый антропоморфизм; в ней уже *a priori* заложено: опыт духовный — не внечеловеческий, а всечеловеческий; бесчеловечен он лишь в очерствлениях в нас человечности; в лике зверином пожравшей нас чувственности нам порою лишь может казаться, что импульс к духовному знанию, в антропософской культуре встающий,— как людям, нам чужд, нам ненужен.

Антропософия, взятая нами культурою,— веяние легкое импульса духа; в ней дух низлетает к нам в образе новой психеи; прикосновение перстов ее к нам — заревое; она — разоперстая Эос; и знак, что встает уже солнце. Духовное знание есть это солнце; и антропософия в данном отрезке культуры: заря того Солнца.

Антропософия — импульс к исканию новых культурных путей; она — самое раскрытие смысла культуры, как целостности, как плеромы, и, того, что в истории предыдущих веков раскрывалось в понятии земной, исторической церкви; когда эта церковь раскрывалась вполне, то раскрылась она, как культура души рассуждающей; и с 15-го столетия культурою самосознающей души эта церковь подверглась переработке в культуру; культура сменила нам церковь; а ныне, в раскрытии новых возможных глубин своих эта культура вскрывается новою церковью нам; все понятия, лежащие в основе догматических представлений о церкви в истории, входят в понятие культуры; соединение культуры вчерашнего дня (человеческой) с представлением о ней, как о чем-то лежащем над нами, в мире трансцендентном, пересечение «*церкви*» с «*культурой*» в культуре как церкви, и церкви как ритма вариаций моментов культуры, являет собою антропософия; в этом смысле она есть воистину церковь ап. Павла, в противоположность Петру; она же в разрезе ином, романтическом, есть «*Прекрасная Дама*» Вл. Соловьева и Блока.

Знайте же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет:
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилося с пучиною вод.

Вечная женственность есть понимание трех единств (одного, единого, единицы) как целого и только целого; символ той целостности — число «4»; она, как культура,

в символике чисел представленная, разрешает вопрос, как три плана, или три единства, проплетены в контрапункте их друг с другом, как *многое* (здесь «4» есть «*многое*»); и отвечает она, что символика «3» и «4» разрешает себя в семипланности, семиэтапности; Вечная женственность или «*плерома*», идущая в «теле нетленном», как целое триединого, на землю, и есть «4»; число «4» сливает «*небо с пучиною вод*»; «*свет немеркнущий*» божественного «3», выявленного в новом соединении неба с пучиною,— разрешение стилистики положения геометрического представления «3» (треугольника) в четырех (в квадрате); вложите равносторонний треугольник в равносторонний квадрат одинаковой высоты с треугольником и получите фигуру (рис. а), или «5» пунктов пересечения; положите треугольник на квадрат; и получите пятиугольник (рис. б); пятиугольник — фигура «5», или знак человеческий («5» — число человеческое в символике чисел); в человеке — пересечение «3» с «четырьмя»; а простое сложение (арифметическое) приведет к числу «7»; умножение «3 × 4» — приведет нас к 12-ти; и отсюда уже получаем мы теорию контрапункта как ритмов новой Богини, взгляд на мир сквозь фигуры чисел 3, 4, 5, 7, 12; рассмотрение чаемой культуры сквозь призму «3» называет д-р Штейнер взглядом на мир в аспекте трех возможных тональностей (средневековые универсалии ante rem, inre, post rem); рассмотрение сквозь призму «4» — рассмотрение явлений природы сквозь «4» (четыре) рода миросозерцаний (реализм, идеализм, спиритуализм, материализм); преломление каждого рода в трех тонах, размножает миросозерцательные возможности до 3 × 4 = 12; эскизная импрессия Штейнера 12-ти возможных картин мира (или 3 × 4) дедуцируема так, что материализмом ante rem, или принципом возможности материалистической картины мира, является символ веса, *число*; материализм, изживаемый субъективно (in re) есть переживание мира, как чувственного *феномена*; а отражение этой чувственности в познании, материализм postrem, выявляется в картине мира, как множества материальных пунктов (*атомов*), возможность которого предсцинирована ко-

а б

личеством, измеряемым числом; здесь *число* есть a priori атома, его ante rem; а атом есть posm rem числа; in re — непосредственно изживаемая материя как чувственность; материализм в трех тонах, данных нам явит градацию (ante rem) математизма, сенсуализма (in re) и теоретического материализма, или атомизма (post rem). На основании тех же суждений идеализм, непосредственно данный в сознании нам,— идеализм in re,— есть психизм; его «*ante*»,— предопределяющие психологию синтетические a priori познания — идеализм-собственно; a post rem идеализма — та философия рационализма, которая есть продукт всякой идеалистической абстракции панпсихической картины мира; спиритуализм, как ante rem данное, есть представление о духе, или пневме, как целом, внутри которого множество вещностей; самое рассмотрение этого множества вещностей в духе — картина духовной иерархии: мир как система духов; под спиритуализмом разумел Рудольф Штейнер миросозерцательную картину; и он же, по Штейнеру, является монадологической картиной мира, где монада, как психо-физическое единство, уже не монада, она есть *диада*, как нечто данное в «*психо*»- и в «*физио*»-логическом виде, и она же монада, как целое диады: монада равна здесь триаде.

Наконец, реализм в триадизме (*«ante», «in», «post»*) себя изживает как *динамизм* (действительность, как непосредственное деяние), в *anterem*, как самая проблема первоположенности реалиа (онтологическая метафизика), а в post rem — отображение мира *reali'й* в многообразии наших деяний; здесь «*post rem*» есть динамика трансформации мира символов; таков корень — феноменализма.

Так, антропософское учение о мировоззрениях изживаемо в 12 эмблемах (материализма, сенсуализма, математизма, рационализма, идеализма, психизма, пневматизма, спиритуализма, динамизма, монадизма, реализма и феноменализма); а раскрытие ритма «7» (3 + 4) в плероме культуры есть учение о 7 фазах миропереживания.

Учение антропософии, как учение о культуре, есть раскрытие в композиции и в теме в вариации мировозрительной плеромы: плерома всегда — символ «со»:

«со»-знания, соосознания знаний, и соосознания сознаний в само-со-знании.

Так учение о самосознании, теорией самосознания, как пути жизни, заострено здание антропософской культуры.

Теория переходит в учение о раскрытии пути жизни в нас; а раскрытие фаз пути жизни, а праксис пути — уже опыт духовного знания.

Если общие формулы философской культуры всех предшествующий десятилетий вскрываемы в антропософии, эта последняя напрягаема, заостряема и вскрываема в контуре современного духовного знания, этой печати духа, наложенной на челе самосознающей души.

Духовная наука

[На этом рукопись обрывается. Лист остался незаписанным. — *Э. Ч.*]

ТЕЗИСЫ 12-ти ЛЕКЦИЙ

*

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

*

КУЛЬТУРА МЫСЛИ

*

КУЛЬТУРА КАК ПРОБЛЕМА ДУХА

*

ПУТИ КУЛЬТУРЫ

ТЕЗИСЫ 12-ти ЛЕКЦИЙ
(курса, прочитанного в 21-м году на тему «Самосознание как история»)*

1-е

1. Каждое положение излагаемое должно быть в сознании проработано и превращено в ритм. (Пример: проработка данных тезисов).

2. В развитии ритма — развитие нового органа восприятия жизни.

3. Этапы развития ритма: а) внимание к наблюдаемому, б) удивление; в) благоговение. (Пример: опыт наблюдения над камнями, листьями и т. д.)

4. Наблюдение удобнее всего начинать с мысли: с внимания к ее ритмам.

5. Сущность мышления в умении развертывать из «точки» зрения «взгляд»: из понятия — образ мысли, как идеал.

6. Всякая идея, которая не становится идеалом, убивает в душе некую силу; но всякая идея, ставшая идеалом, создает жизненные силы.

(Цитата из «К. д. п.», М. Стр. 20)
(Руководящие положения)

2-е

1. Самосознание начинается с мысли.

2. В работе над мыслью — начало исхода из личной обособленности.

3. Нам данное отношение меж чувственным ощущением представлением и восприятием изменяется на этом пути.

4. Мы образуем сверхчувственное представление и непредставимое восприятие внутри жизни мысли, расширяющие нам границы сознания.

5. Медитация есть жизнь души в мысли.

6. В ней складывается возможность самого духовного опыта.

[* Рукопись — РГАЛИ, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 88. Публикуется впервые.]

7. Очерк духовного знания есть ритм себя строящей мысли.

3-е

1. Духовное знание, в своем отвлеченном разрезе являясь ученьем в связи различных сфер знания Сознанием, есть философия индивидуальной и социальной культуры.

2. Культура всегда есть культура сознания, т. е. узнаньем чего-либо в связи его с чем-нибудь.

3. Многообразье повторов все тех же процессов сознания слагает привычки сознания, иль предрассудки (быт, собственничества).

4. Повторы привычек, сплотняясь, рождают инстинкты (процесс одичания быта и дегенерация: царство животных).

5. Повторы инстинктов — законы природы (склерозы сознания, мир минерально-растительный, смерть).

6. И природа, и чувственный мир возникают в итоге пассивных повторов как рок и как темные пятна на поле сознания: ученье о карме и перевоплощенье даны здесь в зерне.

7. Вся работа позднейших этапов культуры — в расплаве повторов сознания, ведущем к расплаву сознания, нам данного, в ней заключенной природы и мира вокруг.

8. Взгляд на внешние дела культуры себя изживает в ученье о духах; раскрытие средних этапов культуры — история самосознания нашего; вскрытие низших — натурфилософия.

4-е

1. Ученье о фазах культуры как фазах сознания приводит к вопросу о фазах сложения в нас самосознающего «*Я*» или — Истории в собственном смысле.

2. История спит внутри нашего «*Я*», пробуждение «*Я*» — пробуждение истории в нем — знаменует катастрофу всех представлений, в «историях» данных, иль кризис истории; и знаменует восстанье ее перед нами по-новому в антропософской истории нашей души (человечества), тела (натурфилософия), духа «Само» (Теософия).

3. Дух, душа, тело — три стадии осознавания комплексности как «индивидуума»; так что правильно ви-

деть действительность нашего времени — значит: уметь осознать обусловленность личности, маски трагической (или «re ona» трагедии) от «Индивидуума» как настоящего рока.

4. В истории Нового времени дан «Индивидуум» нам как проблема культуры; в попытках проясниванья моментов истории — попытки духовной работы над «*Я*».

5. Человек «Современности», личность, в работе над спящей историей (над «Историческим», спящим во тьме бессознательной в нас человеком (себя изживает в вариациях «*Я*», расширяясь до «Индивидуума», или — внутреннего человека.

6. В подобной работе история в нас оживает в двойных отражениях — пространственных, временных: 1) как Композиция, 2) как музыкальная Тема.

7. Пространственное, стилистически-изобразительное изживание картин исторических (имагинация) осознаваемо целостностью (иль целесообразностью) сосуществования необходимостей в норме законов свободы, иль в Карме; а переживание времени, музыки, темы в вариациях, осознаваемая как ученье о Перевоплощенье.

5-е

1. Учение о 7 культурных эпохах, соответствующих 7 принципам сознания в малом отрезке взятое, есть учение о ритмах истории.

2. Наш (исторический) период имеет 7 эпох: первая начинается со времени Атлантской катастрофы и длится по сию пору; мы находимся в пятой культурной эпохе; 1-ая эпоха есть доисторическая, отразившаяся гораздо позднее в мифах Индии; 2-ая, также доисторическая — отразилась в мифах Персии (более поздней эпохи); 6-ая и 7-ая эпохи суть эпохи истории культуры духа; 1-ая и 2-ая эпохи суть эпохи культуры тел (эфирного и астрального); 3-ий, 4-ый и 5-ый периоды суть эпохи истории душевной культуры, обнимающие собою приблизительно эпоху от 4.000 лет до Р. Х.— вплоть до нашего времени; наши исторические представления суть представления лишь о душевном отрезке истории.

3. Чтобы составить себе представление о том, что собственно переживал человек в эпоху культуры тел в первую и вторую эпоху нашего исторического периода, надо ясно составить себе представление о теле (правильней о телах).

4. Наши научные представления позволяют нам рас-

сматривать тела 1) как устойчивые комплексы; 2) как замкнутые системы сил; 3) как продукты сложения неделимых частиц; взгляд первый на тело согласно научному представлению есть взгляд на него как на астральную вселенную; взгляд второй есть точка зрения динамизма; взгляд третий — механизма; три точки зрения — пересекаются; они же дают нам дедукцию астр<ального> тела, эф<ирного> тела, физ<ического тела>.

5. В первой и второй эпохе тела переживались в процессе обрастания некоторых частей духовного мира инерцией, взгляд на тела был взгляд на болезнь духа; тела были — духо-телами: представления о душе в нашем смысле — не было; не было и сознания личного; было сознание сперва общечеловеческое, потом — сознание народа.

6. Попытка пережить историю культуры тел (1-ый и 2-ой период) рисует нам образы физиологического сложения нашей организации внутри организации, начал архангелов, ангелов. К концу периода культуры тел человечество пережило глубокое потрясение отрыва сознания от иерархий; 2-ой период окончился помрачением жизни.

6-е.

Руководящие положения.

1. Душевный период истории и есть история в собственном смысле.

2. Период души ощущающей (3-ий период) есть время сложения мифа; он отразился в Греции в Ахейском периоде.

3. Религиозное творчество этого периода нас ведет от религии Зевса к религии Аполлона; поздней Диониса.

4. Из борьбы Аполлона и Диониса вырастает в 7-ом веке период души рассуждающей, характеризующийся рождением мысли из мифа, личности из рода, законодательства из обычая, мира искусств из мира мистерий.

5. Период души рассуждающей (от 7-го в. до Р. Х. и до 15-го в. по Р. Х.) распадается на три отрезка: от 7-го до 1-го века; от 1-го до 6-го и от 6-го до 1-го. В первом периоде главным образом действует импульс Греции; во втором — Рима; третий отрезок пути души расс<уждающей>, суть так называемые средние века; в первом периоде души расс<уждающей> слагается личность и государство; во втором разлагается личность и государ-

16. Зак. 5156.

ство; в третьем периоде (в средние века) вынашивается зародыш души самосознающей.

6. Период от первого века до 6-го по Р. X. есть период погружения Христова Импульса силами души рассуждающей в душу ощущающую и период падения Античного Мира, не взявшего в себя импульса.

7. Период от 7-го века п. Р. X. до 9-го века есть период поднятия зародыша души самосознающей силами души ощущающей и Христова Импульса; период последующий есть переработка по-новому души рассуждающей и вытягивание вверх ростка души самосознающей, средневековые споры о вере и знании, номинализме и реализме получают новый смысл в свете антр<опософского> взгляда.

7-е

1. История культур история фаз, обусловливающих периодическое поднимание и опускание народных толщ жизни.

2. История души ощущающей сосредоточена в древней истории народов востока.

3. История души рассуждающей периодически изливается из потока арийских народностей, движущихся на юго-запад. Сперва в исходе второго тысячелетия, а потом в первых веках новой эры.

4. Смена трех душевных культур сопровождается тремя катастрофическими толчками истории, ломающими историческую линию в кривую зигзагов.

5. Кривая истории есть жест ритма себя сознающей души.

6. Углу падения исторической линии первого века и углу обратного возвышения этой линии в последующих веках соответствует смена культур: культуры четвертой подрасы на пятую.

8-е

1. Ритмический жест истории есть Импульс Христа.

2. Соединение двух ипостасей мира, человеческой и божественной, есть крест истории.

3. Христос, как жертва самосознанию нашему, открыт познанию в страдании из свободы.

4. Иисус, как жертва духовной необходимости, открыт нашему чувству в сострадании из любви.

5. Христос Иисус, как действующая в нас воля Импульса, открыт нам тайной содействия в нас двух сил свободы и любви.

6. Христианство есть действительность соединения любви и свободы; оно есть любовь из свободы, или свобода из любви.

7. Космическое христианство есть история мира как Духа.

8. Историческое Христианство есть история человечества как самосознания.

9. Государственно-церковное христианство есть история догматов.

10. Государственное христианство очерчено кругом души рассуждающей.

11. Оно есть догматически замкнутый круг в аппарате общественных организаций.

9-е

1. Догматы церковной государственности, сжав души каркасом души (или рассудком), отграничиваются от высших сфер непереступаемой рассудком «Верою»; и отграничиваются от нижележащей душевной культуры «Борьбой с Ересями»; все это вытекает из превратного представления о границах души и познания; так возникает конфликт с миром мысли и необходимость изгнания «Аристотеля» вглубь «Востока».

2. Арабы, подхватывая «Аристотеля», противополагают Европе переработанную культуры мысли, искусства, наук.

4. В основе школьной мысли (схоластики) ложится попытка разрешить вопросы познания, выдвинутые неоплатонизмом (Порфирием), в духе Платона и Аристотеля; так складывается реализм (неоплатонизм), номинализм (неоаристотелизм), проблема «Универсалий» и прочие темы схоластики, рисующие ряд оттенков от 10-го до 12-го столетия в номинализме и в реализме.

5. В 12-ом веке разочарование в рассудочном разуме напрягает рост мистики, в крайних явлениях которой стирается грань между номинализмом и реализмом; в рационализме Абеляра номинализм и реализм преодолевается в стиле будущей философии самосознающей души.

6. С 10-го века в Европу просачивается арабо-еврейская мысль, подготовляя новое возрождение Платона и Аристотеля (Герберт из Орильяка, Шартр и др.) В 13 веке усилиями переводчиков распространяется подлинный Аристотель и реставрируется эпоха расцвета души рассуждающей.

7. Но эта реставрация в 14-ом столетии — начало подлинного рождения новой души, после которой падает матерняя оболочка рассудочности (схоластика); младенческое движение новой души («индивидуума») суть явления раннего ренессанса.

10-е

1. Душа самосознающая есть индивидуум, сочетающий круг личностей в «Я» круга личностей как в сознании «Индивидуальном», так и в сознании социальном; мысль индивидуума изживаема в круге мыслей, индивидуальное «Я» настолько же шире личного, насколько это последнее превосходит доличное сознание мифа.

2. Юный индивидуум себя изживает художественной культурой конца 14-го и 15-го столетия; жест его выражения — гуманизм.

3. Человек Возрождения есть всегда композиция и перспектива многих в ней расположенных личностей; композиция есть идея (сперва не осознанная) самосознающей души; 15-ое столетие есть художественное изживание композиции; 16-ое и начало 17-го — научное (астрономическая, геометрическая и т. д. композиции).

4. В 17-ом столетии поворот самосознающей души на рассуждающую дает способность к суждению в силу суждения; интеллект индивидуума изживает себя в логической композиции научного принципа, а сам индивидуум в образе типа.

5. 18-ое столетие присоединяет к идее композиции идею *темы в вариациях*; дух этой идеи — дух музыки — дух самосознающей души; а трансформизм во всех видах есть, так сказать, выявление духа во всех сферах телесного опыта.

6. На рубеже 18 и 19-го столетия душа самосознающая прорабатывает душу ощущающую; итог проработки сказывается по-разному и в композиционном и в вариационном плане.

7. 20-е столетие есть точка соприкосновения «*само*» самосознания с астральным телом; эта точка становится как точкою кризисов самосознания, так и точкою возможного возрождения.

8. В наших годах история дорисовывает конкретный портрет самосознания в его композиционном «фасе» и в его вариационном «профиле»; композиция заостряется в закон кармы; тема в вариациях в ритм перевоплощения.

9. Пересечение этих двух проекций (пространственной, временной) самосознающей души есть рождение нами искомой культуры, взятые в соединении ритма и стиля они нам очерчивают контур культуры как Антропософия.

11-е

1. Антропософия в мировоззрении есть учение о трихотомии (о духе, душе и о теле), или — плюро-дуомонизм (плюрализм и дуализм и монизм), взятом в четвертом начале (в Софии), как в целом.

2. Конкретно взятая, она нам показывает, как *существенное заключается не в одной истине, а в созвучии всех их*.

3. Тут вскрывается: антропософия есть следствие поворота самосознающей души на себя самое.

4. Антропософия, как культура самосознания, есть вместе с тем всякая культура: культура культур.

5. Семь этапов души самосознающей суть следующее: а) рождение самосознания (индивидуум, ренессанс); б) переработка самосознанием способности рассуждения (интеллект, сила суждения, логическая композиция); с) переработка самосознанием самочувствия (вариации времени, трансформизм «*темы*», *формы* в движенье, дух музыки, ритм); д) момент проработки самосознаньем астрального тела («*кризис*», или композиция, как карма, и ритм, как перевоплощенье); е) расширенье зародыша «*духа*» в душе ощущающей, или «*путь жизни*» ф) расширенье зародыша в интеллекте, интеллектуальная связь с космосом или «меч» Архангела Михаила в самосознании; г) чаемое расширение духа в самосознании; «душа самосознающая» как «*самодух*» в нас.

6. Антропософия в свете нам предстоящих задач есть новый завет человека с Софией, премудростью Божией, в котором головная связь предыдущего периода сменяется связью с Софией всего существа человека.

7. Антропософия есть та, о которой сказал Соловьев:

Знайте же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет
В свете немеркнущем Новой Богини
Небо слилося с пучиною вод.

Владимир Соловьев.

12-е

Тезисы тезисов

1. Внимание к опыту с мыслью, как с ритмом, развертывает «точку» мысли в жест «взгляда», очерчивающего предметы внимания: так мысль нам становится образом мысли, понятье — фигурой идеи; идея же — идеалом.

2. Духовное знание — в знании ритма себя окрыляющей мысли, а опыты этого знания — в каждом сознании.

3. Ритмы сознания в фазах своих, в состояньях сознания, рисуют нам жесты сложенья привычек, инстинктов, законов и переложений их в нам не данные сочетания сознания; самосознание, или ритм ритмов, ложится в основу фигур сочетания всякой возможной культуры (сознания в собственном смысле истории, духа, души и природы).

4. Этапы культуры в проекции времени нам предстают в ритме жестов истории этой картины, нам данной, как семиактная драма, в которой должны мы понять нашу роль.

5. В этой драме единство места есть тело; единство времени — наша душа; целость действия — дух; драма нашего себя-узнания в пространстве — телесная жизнь; образование ритма телесного в нас,— наш отрыв от духовной природы.

6. Сложение ритма души есть сложенье всемирной истории из до-истории; это — картины восстания мифа из ритма: и мысли из мифа; восстание мифа — период души ощущающей; личности, мысли — период души рассуждающей; ритмам сложенья душевных культур соответствует ритмы смешанья народов, культур, государств.

7. Образование античной культуры в четвертой вариации темы культуры есть время начала излития импульсом Духа нам в душу, имеющим целью из темы истории, данной в вариациях, дать композицию «*царства небесного*».

8. Трихотомия — Христос Иисус, Иисус и Христос, — изживает себя в ритме времени образами истории, образами государственных организаций церковности, образами вселенскими.

9. Схватка античности и государственным христианством себя изживает: а) в гонениях на мир античный, b) в утрате культуры и с) в новом аспекте, рожденной от духа духовной душевности; средневековье,— беременность ритмами новой души, осознавшей себя индивидуумом.

10. С века 15-го осознаванье самосознания отпечатлелось как лик и как жест: *в композиции, в теме вариациях*. Первая выразилась в композиции личностей «*индивидуальной*» и «*социальной*», в со-личности, в интеллекте, в критической мысли, в ученье о методе, в стиле и в образе; и — в норме *кармы*; а *тема в вариациях* выявилась духом музыки, ритмом и взятием мысли как ритма, печатавшего в доминионах культуры градацию трансформизмов.

11. Две стороны самосознания (стиль, ритм — «*фас*» и «*профиль*») суть отражения «*Софии*» и «*антропоса*» в самосознающей душе; они слились в жест истории мысли культур, как конкретная антропософия.

12. Ритм себя строящей мысли и смысл жестов культуры на мысль, и не ритм в прежнем смысле — раскрытие нового смысла — в раскрытье проблем пути.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ*

Тот круг мыслей, который я хотел предложить сегодня вашему вниманию, неоднократно в разной форме мною уже отчасти был высказан; частью он есть тема читанных, а также читаемых курсов, поэтому в одной краткой беседе невозможно очертить этот круг мыслей с достаточной углубленностью. Некоторые стороны той постановки вопроса о культуре, которые я намерен развивать, требуют детального углубления, подчас анализа довольно отвлеченных философских понятий. Разумеется, в нашей сегодняшней беседе мы не пройдем по этим сложным, тернистым путям; моя беседа будет носить характер краткого ознакомления, как бы программы ненаписанной книги, и только всестороннее обсуждение, неоднократное возвращение к здесь затрагиваемым вопросам может вполне приблизить к нашему сознанию основные мысли моей беседы.

Тема сегодняшней беседы — «Философия культуры». Самое заглавное вскрывает две важные проблемы,— проблему философии и проблему культуры; поэтому и план построения этой основы задуман мною как раскрытие двух понятий, составляющих заглавие самой темы: *что есть философия; что есть культура.*

О философии можно говорить долго с разных точек зрения; можно очерчивать предмет философского познания так, как он вычерчивается современными научно-философскими методами, и можно идти другим путем; можно, бросив взгляд с птичьего полета на самую историю философии посмотреть, как философия возникла и что с нею связывалось.

Если мы сопоставим два воззрения на философию, два взгляда,— при этом один взгляд, так сказать, будет нам очерчивать философию так, как она текла в исто-

---

[* Доклад А. Белого 24 января 1920 г. во Дворце Искусств. Рукопись — РГАЛИ, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 89. Впервые опубликовано: Философия и социология науки и техники. Ежегодник. М., 1987.]

рии Греции, где она впервые получила свои отчетливые формы,— если мы сопоставим вот этот взгляд на философию с современными рассуждениями о задачах философского познания, то мы придем к двум концепциям философии, не имеющим друг с другом ничего общего.

Современная философия главным образом сосредотачивается на вопросе о том, *как мы познаем*. В то время как наука имеет дело с конкретными предметами, как, например, ряд естественных наук,— ботаника имеет дело с растительным миром, т. е. с миром цветов, плодов, деревьев; минералогия имеет дело с миром минералов; физика имеет дело с законами тел,— все это конкретные предметы. Вот философия этих конкретных предметов не имеет, ибо ее предмет есть самые способы, какими мы достигаем какого бы то ни было познания; так в данном случае тот способ, каким образом мы приходим к точным научным открытиям в минералогии; каким образом мы, планомерно поступая, приходим к возможности в астрономии приходить к таким точным принципам, которые дают возможность предсказывать.

Таким образом, современная философия,— в противоположность знаниям, которые, в большинстве случаев, имеют дело с вполне очерченным конкретным примерам,— *есть знание о знаниях*.

И если любая наука, имея те или иные задания, совершенно конкретные, служит двигателем человеческого развития, она уподобляема паровозу, везущему поезд прогресса; философия уподобляема тому машинисту, который вооруженный теоретическими знаниями по механике, не только может управлять движениями поезда, но и знает законы, на основании которых при помощи пара паровоз развивает такую энергию, что начинает тащить вагоны.

Таким образом, современная философия главным образом сосредотачивается не на конкретных предметах, а на тех выводах, при помощи которых мы в науках лучше познаем. Таким образом вся сила, мощь, тонкость, острота современных философских исследований заключается в анализе тончайших проблем познания.

А между тем философия, такая, какой она возникла в древности, не была этой строго очерченной наукой о

науках, знанием о знаниях. Она была самим стремлением к мудрости, самой динамической деятельностью в нас, самой энергией стремления, самим пафосом, который заставлял нас что-то искать.

Философия. Недаром можно по-разному толковать это слово, но в самом слове «философия» вписано слово «София», что по-гречески *мудрость*, и «филе» — *милая, любимая*; так что можно условно переводить философию как любовь к мудрости, как именно эрос, пафос устремления к мудрости, протянутость к мудрости. Таким образом, философия возникла у нас не как отдельная застывшая законченная дисциплина, не как абстрактнейшее рассуждение о предмете познания, при этом этим предметом познания всегда бывали формы знания, так что некоторые современные философы философию способна определить как науку о формах, при этом формы эти являются теми познавательными формами, в которых отливаются науки, при помощи которых мы так или иначе формулируем ту или другую науку. Возникла же наша философия иначе. Она была чисто активной деятельностью, она была жизненна, она сливалась с жизнью она не противополагала себя общему жизненному потоку, она была в этом смысле не только всеобъемлющей, ибо из греческой философии постепенно как бы выкристаллизовывались науки. Когда-то не было отдельных наук в этом замкнутом, отчетливо друг от друга отграниченном виде, а область философии обнимала как область возвышеннейших мифологических представлений, так и область, например, естественных наук. Всеобъемлющий характер философии был тем необъятным объектом, который силился объять все, что есть. Это была не форма, в которой все время знания выявлялись, это было самое стремление, движение, чаяние. В этом смысле она была любовью к мудрости, в этом смысле обращение к ней было как бы молитвенным, она была как *муза*, она была именно собственным именем, *Софией*. Впоследствии переменились задания философии. Уже после первых философских систем, например, когда мы берем ранние системы греческой философии, например, так называемых физиков, то мы видим, что те представления о космосе, которые лежат в основе их философского представления, они как будто, с одной стороны кладут

в основу стихию природы,— воздух, воду,— но, с другой стороны, эти воздух и вода у Гераклита, они понимаются совсем не в том материалистическом смысле как мы понимаем нынче, а скорее в символическом смысле. Так воздух и огонь являются какими-то мифологическими божествами. Здесь нет еще разграничения на физику и на то, что после физики следует, за физикой, или как то впоследствии стали называть метафизикой. Здесь эти самые стихии являются стихиями природы, и вместе с тем эти стихии природы одушевлены. Так, например, один из греческих философов объясняет, почему у нас душа вообще одинаковая. «А потому, что мы надышались одним воздухом, у нас душа одна». Таким образом, воздух, которым мы дышим, не есть воздух в нашем смысле, по отношению к которому мы можем доказать его физические и химические свойства. Этот воздух является как-бы *мировой душой*, в которой почиет основа мира.

Так, психология, мифология, физика, метафизика были некогда в одном целостном стремлении человеческого сознания. Это целостное стремление и было той протянутостью мудрости, всякой мудрости, которая, собственно, вдохновляла и воодушевляла на всякую философскую деятельность. Но уже с эпохи так называемых софистов, с Аристотеля, главным образом, переместились задачи философские; философия уже не становится этой внутренней деятельностью души, этим любовным стремлением к познанию, этим стремлением органически и конкретно соединиться с познанием, так что познавая воздух, я не только говорю об его свойствах; нет, познавая воздух, я, вместе с тем, вдыхаю воздух, усваиваю воздух. Моя душа есть произведение того, чем я надышался; я в каком-то смысле сливаюсь и это слияние, органическое слияние, как в браке мы видим известное любовное слияние и произведение этого слияния, как новое органическое существо, так и философия. Философия была в этом смысле и художественным творчеством, ибо мифологический момент был в ней крепок. Самые первейшие системы философские, они развиваются из мифологии, из образного мышления. Когда вот так картинен мир, который стоит передо мною, когда я моим внутренним существом пытаюсь войти в эту картину и все то, что

я рассказываю о мире, я черпаю из себя, но лишь постольку, поскольку я сам в этом процессе усваивания вполне стою с открытой душой, без всякой предвзятости перед явлениями мира, и эти явления мира в моей душе отображаются как в зеркале,— так что философия в этом смысле была художественно творческим процессом. Характерно, что в самых ранних попытках философского мышления в общем мифологическом процессе, в творчестве мифов человек переживал и стремление к познанию, и стремление к красоте, и стремление к правде в одном деятельном порыве.

Но вот в более поздние времена переменяются эти задачи, философия как бы покрывается первым налетом того способа мышления, который впоследствии созрел и который в настоящую минуту мы называем *мышлением абстрактным*.

Замечательно, что рассматривая ранние мифологические системы, ранние системы философии, мы совсем не видим ясных, законченных, точных понятий; эти понятия даны всегда в образе, при этом сначала образ до такой степени доминирует над абстракцией, над отвлечением, что этот процесс, который у нас в голове в настоящую минуту определился как процесс мышления в понятиях, в силлогизмах,— перед человеком древнего сознания он разыгрывался иначе. Мысль жила в образе; разнообразный мир представлялся как божество: действие какого-нибудь божества на другое божество, какие-нибудь фантастические приключения; в конце концов они и были мышлением.

Впоследствии, когда явилась потребность переводить этот язык образов и происшествий божественных, среди которых жил человек, когда возникла потребность переводить этот язык на другой и объяснять, что это — аллегория, а значит, она то-то и то-то,— это явилось позднее, когда у человека вполне укрепилось абстрактное мышление, которое потом все более и более вытесняло образное мышление. Мы видим и сейчас: человек более примитивный, когда он пытается какие-нибудь тонкие мысли высказывать, он жестикулирует, он вкладывает в то, что желает высказать, всю душу свою, он вкладывает мысль в самый пантомимистический жест, но впоследствии он начинает (не знаю, хоро-

шо это или дурно, скорее думаю, что дурно) совершенно бесстрастно, в отвлеченных понятиях выражать все то, что он может выразить иначе, образным языком.

Это погасание образности совпадает с погасанием мифологического периода философии, и вместе с погасанием этого периода сама философия, как стремление к мудрости, сама милая София превращается просто в Софию, *филе* отпадает и уже возникает направление не философское, а *софское* направление, которое поистине называется *софизмом*, ибо софисты впервые начали задаваться вопросом не о том, что стоит за миром, какие последние цели имеет мироздание, из чего что произошло; они впервые задаются вопросом о том, *как мыслить*, как доказать, какими правилами нужно руководствоваться, чтобы спорщик мог доказать и эдак и так. Но затем среди них появляются еще более углубленные философы, которые логику, как искусство мыслить, превращают в науки, которые говорят, что самое искусство спорить и обращать ход мыслей и туда и сюда зависит от каких-то законов, что эти законы, в конце концов описуемы, что одним из законов является силлогизм, что силлогизм имеет такую-то и такую-то форму.

По мере того, как стали впервые сосредотачивать свое внимание на самый предмет философского мышления, философия становится абстрактной, впервые рождается отвлеченное мышление, впервые человек научается говорить понятиями отвлеченными, не прилагая при этом образов. Сначала мысль заключалась в образе, в басне, затем центр тяжести переносится от образов басни к толкованию, а это вот значит: умей прочесть здесь такую-то мысль, такой-то смысл. Наконец этот смысл стал все больше отставать от своего образного содержания, и стали, как бы сквозь микроскоп рассматривать, какие мы операции производим, когда истолковываем что-либо.

Так постепенно стала отлагаться та часть философии, которая в течение дальнейшего ряда столетий окрепла как логика. Таким образом, философия все более и более ставшая софизмом, стала из стремления к мудрости — логикой, и в сложнейших философских заданиях самые эти задания определяются так, что философия называется *логикой наук*: она есть *мышление о мышлении*.

Таким образом, если бы я резюмировал в двух словах то, что я сказал несколько распространенно, то можно зарегистрировать, что философия возникла как становление, как закрепление какой-то жизни в нас, как стремление. Когда же появилось абстрактное мышление, то философия стала, остановилась, потому что абстрактное мышление отличается от мысли конкретной тем, что суждение от суждения, понятие от понятия отделены. Когда я высказываю какое-нибудь суждение, я перехожу от понятия к понятию. Я — человек; человек смертен; следовательно я — смертен. В одном суждении «я — человек», в другом суждении — «человек смертен»; имея эти два суждения, я перехожу к третьему и говорю: «*Я* человек, следовательно,— я смертен». Таким образом, она сосредотачивалась главным образом на умозаключении, на суждении, на понятиях.

Возьмем эту схему*. Здесь я в графическом виде закрепляю то, что хочу сказать. Область философии была шире; она была общим стремлением у нас в душе, но по мере того, как жизнь философии концентрировалась лишь на одной стороне умственной деятельности, на абстрактном мышлении, на готовых кристаллизованных понятиях, она стала частью раннего объема; она стала занимать лишь отдельную часть этого объема, она — софизм, породивший логику, не философия в прежнем виде, а лишь половина философии. Другие стороны, стремление к творчеству выделились из философии и кристаллизировались в других областях; например, частью в мире искусства мы видим продолжение той же творческой деятельности, которая некогда была делом философской деятельности.

Итак, философия в более узком смысле, она отождествилась главным образом с той способностью в нас, которую мы можем назвать способностью рассуждения, рассудком; философия стала рассудочна, между тем как область мысли шире рассудка; рассудок есть известная способность, известная часть всего того процесса, который нас охватывает, когда мы мыслим в более широком смысле слова.

Итак, сосредоточившись на отдельных формах мыш-

[* В оригинальном тексте графических схем не дано.— Э. Ч.]

ления, на отдельных понятиях, философия занялась в последующих стадиях изучением законов соединения этих понятий; в ней, собственно говоря, произошел тот же процесс, как и в других науках. Долгое время описывали растения; долгое время зоология описывала жизнь зверей; наконец, стали анатомировать, чтобы узнать физиологию, анатомию, внутренний состав растительных и животных организмов. Особенно с тех пор как микроскоп и увеличительные стекла пошли, стали рассматривать эти растения под микроскопом, открыли разные ткани, увидели, что эти ткани состоят из отдельных клеток животных и растительных организмов и на законе жизни, роста и размножения отдельной клетки мыслили видеть законы жизни для целого организма, для целого растения. То же самое произошло для философии. Философия стала строить картины мира, говорить о том, откуда все идет и куда все идет, но по мере того как она сосредотачивалась на рассудке, а рассудок сосредотачивался на самых формах философии, самые вопросы о смысле, цели и мировоззрении перенеслись к способам соединения понятий и стали показывать, как в зависимости от жизни умозаключения, потом суждения и, наконец, понятий, сплачивающих суждения, как от этой жизни зависят (как, например, от законов сплетения понятий зависят наши человеческие суждения), как от сплетения суждений зависят умозаключения, а от умозаключений зависит все наше мышление. Философия пришла к этому анатомизму; она от широких картин, от мирового целого перешла к этим атомам; этим кирпичикам, при помощи которых мы это здание знания строим. Как в химии молекула вскрывается и оказывается состоит из отдельных атомов, так новейшая философия вскрыла, анатомировала самый акт суждения. Можно сказать, что Аристотель, который был первым логиком, он вскрыл нам жизнь умозаключений, но суждение, из которого умозаключение составляется, не было анатомически вскрыто, не было рассмотрено как бы сквозь микроскоп, и дело Канта заключалось в том, что он, вскрывши зависимость самого процесса умозаключений от сплетения понятий в суждение, показал, что все философские системы, так называемые метафизичес-

кие, которые зависят от сплетения умозаключений, они зависят, в свою очередь, от состава суждений, которыми мы в умозаключениями пользуемся и, таким образом, он впервые вскрыл познавательный акт.

Философия, таким образом, с той поры сосредоточилась на физиологии и анатомии акта познания. Всякое суждение есть уже акт познания. Мы высказываем какое-нибудь суждение и всегда в этом суждении высказываем какое-нибудь познание. Кант показал, какая,— если мы этот акт познания возьмем,— в сущности говоря, тут происходит сложность, запутанность. И действительно, он, анализируя этот акт познания, это суждение, написал большую книгу, которую назвал: «Критика чистого разума». Эта «Критика чистого разума» переносит центр внимания от умозаключений к суждению, и поскольку жизнь умозаключений, правильность умозаключений не подозревалась до Канта, постольку люди говорили: «Правильно умозаключая, я приду всегда к тем или иным реальным результатам». Кант же показал: «Правильно умозаключая, вам будет казаться, что вы приходите к реальным результатам, но до тех пор, пока вы не вскроете умозаключения, вы никогда к реальным результатам не придете». Кант этим указанием уничтожил метафизику и показал, что вся сила внутренней жизни суждения заключается в том, что происходит, когда мы заключаем, и показал, что эти суждения, если мы их будем сплетать друг с другом, без обращения к опыту, они приведут к таким непроизвольным расширениям мысли, которые доказать нет возможности. Наоборот, если мы будем направлять их на какое-нибудь конкретное содержание, то мы можем научно мыслить. В конце концов философия стала известным способом анализа самой логики наук; она показывает, что происходит, когда мы мыслим: «Две величины, равные порознь третьей, равны между собою», что мы мыслим, когда мы открываем какой-нибудь физический закон.

Таким образом, философия превратилась в знание о знаниях. То, что я хочу сказать, графически изображено здесь. В настоящую минуту наша наука зависит от того способа, которым мы оформляем те или иные знания; оформляем мы так,— то мы приходим к мето-

дам, которые лежат в основе психологии; оформляем мы иначе,— мы приходим к методам, которые лежат в основе физики. Новейшая теория знания говорит, что сколько отчетливых, конкретных наук, столько отдельных методов, что прежде чем сводить то, что нам говорит психология, на физику или тому, что говорит физиология, придавать душевное истолкование, прежде чем переводить данные одной науки к другой,— мы должны рассмотреть, как должны относиться методы одной науки к другой. Таким образом, многие новейшие теоретики указывают, что наука зависит от метода. Научный метод может быть единообразным. Если графически изобразить красное как научный материал, а метод изобразить другой краской, то эту красную неоформленную массу я могу превратить в один из квадратов, треугольников, ромбов, кругов. И это оформление по-разному в конце концов и приведет нас к разным законам. В физике мы будем получать законы, которые говорят, что в основе лежит все механическое. Современная психология говорит, что психология независима от физических методов. И это оформление психических переживаний неразложимо на известные механические данные.

Таким образом, науки своими методами один и тот же материал оформляют по-разному. Это зависит от того, что наша наука зависит от какого-то основного понятия научного. Так, если в основе одной науки лежит понятие о причинности, то мы и получим во всех научных открытиях этого рода принципы причинности, причинности, причинности и причинности. Если в основе данной науки лежит принцип, как Кант говорил, взаимодействия, или переведя на новейший язык,— принцип функциональной зависимости, то во всех законах данного рода мы будем иметь принцип функциональной зависимости, функциональной зависимости и функциональной зависимости; в биологии мы получаем биологические законы, которые носят свой биологический определенный характер.

Так, оформляя материал треугольником, мы можем выписать пятиугольную звезду, но в основе будет везде треугольник. Из квадрата мы можем строить параллелограмм, но в конце концов в те элементы, из кото-

17. Зак. 5156.

рых эти фигуры будут строиться, будут всегда квадрат, квадрат и квадрат.

Таким образом, если сфера науки есть та сфера, где наша наука оформляет тот или иной материал,— сфера философии есть сфера, которая имеет предметом своим не этот оформляемый материал, *а те понятия*, которыми материал оформляется; поэтому она и есть наука о формах, лежащих в основе той или другой науки и теория знаний современных форм философии и есть рассмотрение того общего формального философского принципа, который из некоего рассудочного единства рассматривает, в каких материалах и формах это рассудочное единство относится к тем или иным предметам.

Таким образом, то, что я сказал, графически изображает, что современная философия не есть стремление к мудрости, а есть знание о знаниях, рассматриваемые таким образом знания применяются к опыту, и поэтому эти знания имеют то такое оформление, то такое оформление, то такое оформление.

Таковой стала философия в наши дни. Из этого явствует: философия в наши дни не отвечает на вопрос о жизненном смысле, и если мы подходим к современной философии для того, чтобы спросить, а чем нам жить, какой смысл имеют наши стремления, то современная философия, или, вернее логика философии, а не философия, половина философии ответит так: если вы будите строить так-то и так-то, то вы получите ответ о жизненном смысле такой-то, а если вы будите строить так-то и так-то, то вы получите другой ответ. Стало быть, вы получите столько ответов о жизненном смысле, сколько есть основных форм познавательных, сколько есть материалов.

Но как это перевести иначе, новейшая философия нас лишает вопроса о смысле; смысл бессмысленен, законы, вопросы о смысле стали в современной философии бессмысленными, ибо стремление иссякло. Эрос, динамика — все это отжившее ничто, а смысла живого нет; есть научные теоретические рассудочные смыслы.

Наше «*Я*»?

А наше «*Я*» есть только форма, которой я связываю различные формы. Наше «*Я*» есть субъект, оно есть еще форма и ничего более. Но этот субъект не имеет

никакого отношения к моим стремлениям; это субъект познания. Во всяком познавательном организме тот же он, он неиндивидуален, он безличен. Вот ответ современной философии.

Таким образом, если философия есть путь жизни, если она возникла, как путь жизни, то она стоит перед нами в настоящее время как *беспутица*, как праздная спекуляция, может быть очень интересная в познавательном отношении и очень много дающая в познавательном отношении, но ничего не дающая в наших конкретных человеческих устремлениях.

Наоборот, все конкретное, что когда-то было сферой философии, стало сферой наук; философия лишилась своего собственного предмета. Вот к чему мы должны прйти. Поэтому философия культуры, в этом смысле взятая, что есть? Она есть *каталогизация* всего того, что есть сфера культуры, и поскольку сферой культуры является сфера того или иного законодательства науки, быта, религиозных представлений, нравственных представлений, постольку философия культуры есть каталог этих изделий нашего познания, этих форм наших знаний, а философия культуры есть тот музееввед, которых всю человеческую жизнь разбивает на отдельные камеры. Все дельное он разлагает по роду и выставляет в определенных камерах.

Таким образом, если действительно философия, как мы ее определили, есть культура, есть все то, что человеческие знания, что человеческая жизнь, как изделия изготовили нам в многообразии своих форм, то философия культуры в этом смысле взятая, уподобляема действительно тому парадоксу, который сейчас представлю вашему вниманию. Как бы вы назвали того, кто роман «Война и мир» начал бы изучать с точки зрения статистического подсчета в романе «Война и мир» букв *а, б, в, г*, произвел бы неимоверно трудный и точный статистический подсчет по частям, главам и страницам всего того, что формирует слова, из которых слагается смысл. Как бы вы назвали того, кто сводил бы смысл главы к отдельным фразам; выделенным из текста, фразы — к отдельным словам. Например.

«Любовь зла не мыслит». Это — имеет смысл. Я выделяю слово «любовь». Я могу пустить слово «лю-

бовь» в другом сочетании: «любовь и смерть». Таким образом, могу ли я слово «любовь» выделять из данного контекста?

Далее я произвожу процесс, чтобы понять слово «любовь», надо понять, из каких элементов оно состоит. Слово «любовь» состоит из Л, которая есть такая-то буква алфавита, из Ю, которая есть такая-то буква алфавита и т. д. Таким образом, чтобы понять, мы должны твердо верить, что мы постепенно осязаем, только видя, мы осязаем, когда мы видим начертанное слово «любовь», и т. д., мы осязаем «любовь», но осязая буквы алфавита, мы не осязаем слова.

В сущности говоря, философия культуры нашего времени, если бы я действительно имел возможность перед вами вскрыть ту или иную философию культуры,— сводится к очень почетной деятельности — к каталогизации сферы человеческой деятельности и планомерному описанию всего инвентаря человеческого творчества, человеческого производства, где и мышление и деревянный петушок вырезанный,— все рассмотренно с точки зрения изделий рабочего или изделия и понятия человеческого,— и резной петушок, и машина.

Таким образом, современная философия культуры есть инвентарь и планомерное перечисление в известной системе всех этих изделий человеческих. И поскольку философия заведует, контролирует самый предмет деятельности, постольку и философия культуры есть ни что иное, как рассмотрение целостной человеческой жизни и творчества с точки зрения составных элементов.

Разумеется, такая культура, такой инвентарь, такой музей превращали человеческую сознательную жизнь в каталог, в музей, а между тем таков именно философский подход к культуре в большинстве философий.

Здесь под культурой разумеется не самое человеческое творчество, не самая динамика жизни, не самый целостный пафос устремления, а берется именно сфера законодательства, эстетики, истории,— различные сферы, которые становятся знаниями.

И вот, классификация этих знаний и является классификацией предметов культуры, а дать точную классификацию — уже науку образовать, как объяснят нам

современные философы. Между тем культура начинается там, где мы имеем связь знаний, связь различных проявлений человеческой деятельности.

Вот там, где можно сказать, что есть известное соответствие между стилем построения мысли, стилем здания философских систем и архитектурой, что есть связь между готикой такого-то столетия и тончайшими психологическими системами того времени, есть связь между моральной жизнью человечества и между эстетическими, художественными и другими его выявлениями, вот там, где мы пытались все эти разные стороны человека брать в неразрывный целостности, в словах, а не в буквах алфавита, где мы старались из самых слов строить фразу человеческого развития, где мы самые фразы и культурный период настраивались рассматривать с точки зрения связного романа,— там философия культуры встает перед нами как написание гениального романа гениального художника.

Этим гениальным романом является человечество. Все шествие человечества действительно уподобляемо творческому процессу. Для этого мы, когда берем книгу, мы не имеем права рассматривать ее вне связи слов со словами. Все то, что мы так или иначе творим или познаем, в известном смысле есть знания. Например, когда я творю известное художественное произведение, когда я отображаю в мраморе какой-то душевный процесс, который во мне происходит, я опознаю этот душевный процесс, когда я по образу и подобию его строю известную видимую форму.

В конце концов, если мы назовем те или иные творческие процессы сознания процессом знания, то культура, как нераздельная, целостная связь знаний определяется тем, что она *есть знание чего-либо в связи с чем-либо*. Оно мыслимо лишь как жизнь сознания, ибо сознание, первое его чисто внешнее определение,— это есть знание чего-либо в связи с чем-либо, причем центр, связующий знания, неразложим, и этим неразложимым центром является голова.

Таким образом, культура (вот мы подходим к первому элементарному понятию о культуре, которое вам покажется парадоксальным, но которое я не могу обосновать в краткой беседе со всей углубленностью,

я принужден сегодня говорить в кратких построениях парадоксальности) — вот это определение, что культура определяема как связь знаний, как организм знаний чего-либо в связи с чем-либо, и не мыслима без сознания.

Культура есть не всякая жизнь человека, не выявление всякой жизни, а только жизни сознательной, ибо жизнь вообще есть природная жизнь, есть биологическая жизнь. Культура противополагаема природе как известное жизненное творчество, оформленное, сформированное сознанием, т. е. каким-то органическим центром, который связует отдельные знания в нечто целостное.

Таким образом, если мы так элементарно подойдем к понятию культуры, свяжем это понятие со знанием, то отсюда же можно сделать целый ряд самых разумнейших выводов:

Во-первых, философия есть одна сфера человеческого знания; наука есть другая сфера человеческого знания; история — третья; бытовое творчество — четвертая; эстетика и т. д.— все это отдельные в широком смысле говоря, знания, отдельные производства человеческой сознательной жизни. Культура же есть организм, организация этого производства.

Как начало, как коллектив знаний в этом смысле, с понятием культуры выявляется нечто, что не может измериться в отдельном знании. Здесь и философия, и история, и бытовое творчество рассматриваются на фоне того целого, того связующего, что неразлагаемо своими отдельными частями. И этим связующим является именно та жизнь, которую мы можем назвать жизнью человеческого сознания.

И вот, поскольку наука все более и более сосредоточивалась на знании, на той или иной сфере знания конкретного, связанного с определенной сферой, постольку философия в современном смысле стала познанием, т. е. после-знанием, т. е. она есть то знание, которое рассматривает не предметы знания, а самые знания, самые формы знания берет (например), как предмет, поэтому я вкратце могу сказать, что философия — предмет и *познания* (я могу для краткости так выразиться),— она всегда была *после знания*. Она

предполагает целый ряд знаний, оформленных, имеющих свои пути изысканий.

Но философия лежит в сфере культуры как производство и познание среди различных других элементов, составляющих культуру, как, например, искусство, бытовое творчество, правовое творчество и т. д., и в этом смысле сознание не зависит от познания. Сознание есть та неделимая целостность, которая не может быть раздробленной на свои составные части.

Если бы сознание зависело от того или иного знания, то рука, например, могла бы съесть всего человека. Отдельное, оторванное от целостного организма человеческое знание часто пытается заглотнуть весь организм. Как мы знаем, семь тощих коров проглотили семь толстых и от этого не стали толще.

Это стремление абстрактных философов, которые сосредоточились на чисто рассудочном уяснении познавательных форм, это стремление философии, в том смысле, который я определил как логику нашего времени, когда это стремление пытается заглотнуть область более живую, широкую и быть философией культуры, то оно и приводит к этому уродству, которое я в двух словах отметил; оно режет по живому организму человеческого сознательного творчества, не собирает, а разлагает известные неделимые связности, отдельные части, а эти отдельные части, в свою очередь, на другие отдельные части, т. е. производит ту работу, которую произвел бы статистик, который пожелал бы объяснить «Войну и Мир» подсчетом букв алфавита, который сказал бы, что «Война и Мир» состоит из тридцати шести букв алфавита, где буквы А стоят в таком-то отношении к буквам Б и т. д. Но тогда можно сказать, что и «Капитал» Карла Маркса состоит из 36 букв алфавита, и Евангелие состоит из 36 букв алфавита. И тогда к чему книги писать, если все книги можно разложить на 36 букв алфавита и исчислить статическое отношение между буквами в «Капитале» Маркса и «Войне и мире».

Это не есть объяснение, а между тем действительно многие думают, что объяснили явление, когда они производят такие уродства, когда они живой организм убивают, затем начинают ощупывать его члены, и затем говорят, что человеческая физиология движется так-то,

по таким-то законам. В конце концов, ведь жизнь именно встает там, где все отдельности сорганизованы, и культура есть именно организация человеческого творчества в сознании, ибо сознание в этом смысле является сознанием чего-либо в связи с чем-либо.

Таким образом, то, что я сейчас вкратце отметил, как характеристическую черту культуры, это я могу показать чисто графически вот на этой схеме. Если каждая линия этого многоугольника, порознь взятая, адекватна какому-нибудь знаку, то кроме того, каждая линия многоугольника есть линия, которую можно измерить; но она нас интересует в другом смысле,— нас интересует, какое место она занимает в фигуре, поэтому из всех линий вычерчивается эта фигурация.

Я могу сказать, что не только здесь есть 8 линий, которые могли бы лежать параллельно, но тут эти 8 линий так ложатся, что они вычерчивают восьмиугольник. Поэтому можно сказать, что эта линия есть верхняя линия восьмиугольника, а эта — нижняя линия восьмиугольника. Пусть эти линии похожи одна на другую, но они занимают совершенно разные места. Положение их определяется целым восьмиугольником.

Теперь перевожу этот образ к тому, что я говорил. Сознание или знание чего-либо в связи с чем-либо именно и есть та неразложимая целостность, та неразложимая фигура, которая совершенно видоизменяет отношение отдельных частей, потому что философия может иметь свои методы и психология свои методы, но связь этих методов в сознании человека, в целостности, в неразложимости должна быть. Философия является на фоне целого, история является на фоне целого, и это целое является человеческим сознанием.

Таким образом, поскольку философия, поскольку она в наши дни приняла вид этих логических отвлеченных спекуляций, постольку философия пытается всю культуру подчинить своим методам, постольку философия культуры является каталогической бессмыслицей.

Но философии культуры мы можем противопоставить другое нечто. Мы можем так поставить вопрос, что самая философия на фоне культуры может видоизменить свой основной смысл. Мы можем на самую философию смотреть как *на культуру мысли* и самое

построение в истории философии, философских систем рассматривать как известные этапы упражненного человеческого сознания, где нас будут интересовать не взгляды на то, какими винтиками мы пользовались, когда соединяли понятие с понятием, а нас может интересовать стиль наших концепций.

Поскольку философские системы являются отображением целостных стремлений человеческого мышления, поскольку Аристотель с десятью категориями и другие определяющие эти категории, являются в философском смысле выразителями того греческого храма, которого вся красота и стиль заключается в колоннаде и над колоннадой возведенным фронтом, постольку можно говорить о том, что тот гений, который создал греческую колоннаду и эту постоянную фигуру, тот же гений отобразил в архитектонике философского мышления, в логике такта и т. д.

Таким образом, когда мы говорим «философия культуры», мы не должны забывать, что здесь философии культуры противополагается нечто другое,— история культуры мысли как история крепнущего человеческого самосознания, где смысл и все прочее находятся в неразложимой связи, в неразложимом единстве, и это единство, это знание чего-либо в связи с чем-либо есть всегда неразложимое, автономное, свободное человеческое сознание. Сознание неразложимо, и культура, если она не желает быть музеем, если философия не желает быть музеем, если философия не желает быть охранительницей памятников старины, она всегда является философией крепнущего человеческого самосознания, которое автономно и свободно.

В этой свободе и в этой автономности, в этом росте человеческого самосознания и лежит, и коренится тот ритм, который дает нам возможность самые культурные эпохи рассматривать как шаги некоего единого организма, который мы можем назвать не только в биологическом смысле человеком, но и в другом, самосознающем смысле мы можем назвать этого человека *челом века*. Культура есть признание этого *чела*, этого единства и нераздельности человека.

То, что я говорил, изображено графически на этой схеме для того, чтобы закрепилось в вашем сознании.

Вот треугольник; вот и здесь треугольник, и здесь. Но вот здесь три есть треугольника и больше ничего. Здесь он есть вершина пятиконечной звезды. И я могу дважды характеризовать эту фигуру. Объяснение, что это есть вершина пятиконечной звезды, есть объяснение в культуре, потому что это объяснение треугольника как одной сферы какого-то знания в связи с целым, а объяснение треугольника,— это есть механическое. Я могу сказать, что эта пятиконечная звезда есть сложение пяти треугольников. Так что в конце концов треугольник в этой фигуре есть треугольник, затем вершина пятиконечной звезды.

Но вы можете представить пять треугольников один за другим и пять сложенных так, что они образуют эту фигуру, а не другую. Скорее, это целая пятиконечная звезда в этой более сложной фигуре есть часть. Она находится в еще более сложной фигуре. Наконец, вся эта фигура — пятиконечная звезда в этом треугольнике. Так что в конце концов треугольник в этой фигуре есть треугольник, затем вершина пятиконечной звезды и, в-третьих, он есть средняя часть треугольника и, наконец, он есть такая-то часть шестиконечной звезды. Я могу еще более и более усложнять эту фигуру и треугольник каждый раз будет являться все в новом и новом аспекте.

Вот таким образом культура, все более и более расширяя круг знания во все более и более сложные конфигурации, объединяя эти знания, все более расширяет человеческое сознание, так что самосознающее «*Я*» ощущает себя в центре все большего и большего коллектива.

Таким образом, мы можем говорить об индивидуальной культуре. Мы можем говорить о том, что у известных крупных мыслителей, как, например, у Льва Толстого и у Фридриха Ницше могут встречаться и схожие мысли, но Фридрих Ницше не похож на Льва Толстого, потому что даже при встречающихся у них схожих мыслях, в общем и целом их мировоззрение находится в совершенно обратном положении. Таким образом, можно говорить о стиле философии Толстого, о культуре Толстого.

И далее. Поскольку Толстой является лишь пятиугольной звездой в более сложной конфигурации, постольку сумма Толстых образует то, что мы можем назвать русской культурой, культурой русского самосознания. Так,

мы можем говорить о народной культуре, о культуре известного класса, о культуре эпохи. Это все будет положение, так сказать, тех же элементов. Потому что и Толстой читал того же Канта, научился, как и все мы, грамоте, но все то, что он учил, получило в его философии своеобразное значение, потому что он эти элементы связывал в конфигурации в целостном сознании по-своему. Также несомненно и сознание известного народа.

Таким образом, мы можем говорить, что культура имеет путь. Культура начинается там, где отдельные знания, как буквы Л, Ю, Б, О, В, Ь мы начинаем известным образом сливать, буква Л есть буква Л в слове «Любовь». Поэтому в другой конфигурации и буква Л может быть в слове «лютик». Слово «Любовь» мы можем сказать в сочетании «любовь и смерть», «любовь зла не мыслит» и т. д.

Таким образом, когда мы определили, что культура есть целостность конфигурации знаний, то мы можем определить, что эта целостность конфигурации знаний имеет свой путь, имеет свой рост, и мы можем говорить о двух разных культурах, подобно тому, как в бесконечной сложности сочетаний мы возьмем 8 точек и от каждой точки проведем линию ко всем точкам, то получим очень сложную фигуру. Сначала вам эта фигура покажется хаотичной, она есть просто какое-то перекрещивание линий. Но в этой сложности и запутанности линий здесь синим вычерчена одна фигура. Из той же путаницы линий я зачертил другие линии и получалась другая фигура. Но и эта фигура в этой путанице линий не последняя. И все эти узоры находятся в одной сложности.

То, что я наглядно показал на этом рисунке, применимо к культуре. Культура начинается с того, что мы известные знания известным образом связываем. Мы связываем так и получается определенный стиль фигуры. Другой связывает иначе. Но в конце концов в этой сложности находится потенциально бесконечное количество индивидуальных соединений линий; разные стили.

Так вот я хочу сказать, если бы мы сделали опыт упражнения и старались бы в этой фигуре различные фигуры видеть и потом связывать так, чтобы сразу две фигуры видеть, то мы могли бы представить себе такой

гениальный взгляд, который одновременно всю сложность сочетаний фигур увидит, и мы могли бы понять, что смысл культуры заключается в сочетании единства в многоразличии. Это одновременное существование индивидуальных сознаний, не растворяющихся абстрактно в общей сложности.

И когда мы мыслим себе предел сложности здания культуры, то мы мыслим себе именно такого рода усложнение индивидуального сочетания все тех же элементов знания, которые, все более и более оставаясь индивидуальными, расширяют наше самосознающее «*Я*», так что это самосознающее «*Я*» и это расширяющееся в нас сознание отделяется от своей замкнутой оболочки.

Так, я могу взять один узор, вычертить его и вместе с тем увидеть его здесь на фоне всей сложности этой фигуры, вот так точно в культуре я могу, расширяя свое самосознание, расширяя жизнь того центра, который во мне стоит как самосознающее «*Я*», все с большим и большим правом говорить не «*Я*», а «Мы», потому что мое индивидуальное «я» будет все более и более переживать совершенно свою связь с другим коллективом, ибо мое «*Я*» есть не только «я» — оно есть организованный коллектив, оно есть единство, многообразие потенции.

Подобно тому как во мне мое сознание связывается, крепнет только тогда, когда оно, в конце концов связывает многообразие различных явлений, постольку само «*Я*», индивидуальное «*Я*», расширяя сферу самого сознания, все более и более чувствует себя как бы вне стоящим, как бы стоящим вне самого себя, потому что когда я могу говорить себе «*Я*», то я это «*Я*» перевожу, как «Ты еси».

«Я — это Ты».

Вот в этом утверждении «Я — это Ты» есть древнее утверждение санскритской мудрости, когда ученики на известных стадиях расширения их личности органически сопереживали, не абстрактно переживали ближнего по абстрактным проблемам, которые связывают его с ближним, а переживали своего ближнего во всей его, ближнего, индивидуальной особенности. Это та же способность, как способность на фоне общего целого одновременно сопереживать и пятиконечную звезду, и другие фигуры, которые вместе переплетаются, так что обе эти фигуры связаны общим фоном.

Таким образом, мы подходим к одному кардинальному вопросу, который выясняется из понятия культуры. Если понятие «культура» связано с понятием сознания, то расширение сознания поведет нас к расширению понятия культуры. Возникает вопрос о путях культуры: «что есть путь культуры». И мы видим, что этими путями культуры не могла бы быть биологическая жизнь, ибо культура есть не природная жизнь, а это есть жизнь, проведенная сквозь горнило сознания. И вместе с тем, мы не можем сказать, что эта жизнь не может определяться теми материальными предметами, которые образуют сознание, ибо сфера материальных предметов есть сфера знания, а культура есть знание чего-либо в связи с чем-либо. Следовательно, если я культуру определяю каким-нибудь материальным предметом, то этим самым я тощую корову заставляю проглотить толстую корову, потому что познание есть толстая корова, связующее целое, которое не содержится в своей связи.

Таким образом, культура не может определяться биологической жизнью не может определяться тем, что дает знание, потому что знание есть человеческий организм культуры. Культура определяется только тем, что не лежит в сфере знания, познания и материальной природы. Эти началом, как бы мы ни определяли это начало, методом изыскания может быть только то, что является центром самосознания.

Если культура есть сознание, если это сознание мы должны мыслить как некую неразлагающуюся самосознанность организма, то определяющим путь культуры является центр самосознания, и этим центром самосознания может быть ни что иное, как человеческое «*Я*», но это «*Я*», в таком положении не может быть «я» связанным с тем или иным биологическим процессом. И не может быть это «*Я*», тем «*Я*», которое называют философы «субъектом познания», ибо философский субъект лежит вне этого центра самосознания, этого неопределимого природой и неопределяемого даже познанием в его абстрактной сфере начала.

И вот, чтобы показать всю эту своеобразность такого понимания «*Я*», медленно восстающего в процессе расширения сознания, не как мне принадлежащего и не принадлежащего также моему литературному псевдони-

му Андрей Белый, я должен сказать — ни тому, ни другому не принадлежит этот процесс, определяющий культуру, а он является расширенным началом, которое медленно, в процессе культуры, т. е. в процессе сознания, в процессе самопознания прорезывается внутри, в центре этого сознания как нарождающийся младенец, как второе какое-то «*Я*», которое гораздо шире обычно понимаемого «я», которое, в сущности говоря, заключает в себе также и коллектив, и всякое «Мы» и всякие отдельные субъективные «я».

Вот учение о начале нашего самосознания, коренящегося в так переживаемом и медленно в нас восстающем «*Я*», это учение и есть, в сущности говоря, учение о «*Я*», как духовном начале.

Когда мы говорим «духовное начало», мы сталкиваемся с понятием «Дух», но сейчас же мы сталкиваемся с целым рядом понятий, которые превратную философию и отжившую мифологию противополагают человеку, так что этот дух вне меня лежащий, за природой находящийся.

Краткая беседа не позволяет мне достаточно углубленно вскрыть, что мы можем назвать духом, т. е. то начало, которое не мирится с тем, что мы называем в себе психической жизнью сознания (ибо наше сознание есть знание чего-либо в связи с чем-либо); это начало не может быть предметом знания.

Стало быть, это «*Я*» в нас так рождающееся, как центр самосознания, в итоге расширения культурных путей, это «*Я*» может быть как начало не телесное и не душевное. И вот, чтобы выразить эту свою реальную природу, «*Я*», которое может быть только полагаемо, как внедушевное и внесознательное (ибо сознание внематериально, ибо материальные предметы есть сфера науки),— это «*Я*», так понимаемое и является тем «*Я*», которое мы можем пока назвать духовным началом.

Когда говорят «духовное»,— это духовное противополагают как нечто, в нас лежащее, как некое божество, таящееся за природными явлениями мира, или наоборот, как нечто отвлеченное, потому что, когда говорят «духовное», то очень часто под этим разумеют коренящуюся мысль. Все наши представления о духе, чувственные представления, носят мифологический характер. Под ду-

хом разумеют Бога, одетого ризами природы, под природой же разумеют материальную природу. И этот Бог отделен от нас природой, так что мы никоим образом не можем постигнуть его.

Такое понимание породило в истории философии ряд превратных метафизических систем, которые носили названия реализма, но этот реализм отжил свое время. После Кантовой критики такого Бога, Метафизического Бога нет.

С другой стороны, под понятием духовного мышления подразумевали нечто сверхчувственное и таким сверхчувственным полагали мысль. Под мыслью разумели то понятие, которое вскрывает логика и теория знания. Но и это есть превратное.

Таким образом, этот дух является рассмотренным сквозь телескоп понятий и являлся понятием о понятии. Он является чем-то, что лежало в основе философии как какого-то метафизического единства; то он является почти на двух ногах, одетый ризами природы, от нас отрезанным.

То и другое понимание духовности, метафизическое и пантеистическое, или, говоря другими словами, рационалистическое и реалистическое, отжили свое время. Ныне мы можем говорить о «я», в том смысле, как я это «*Я*» вычерчивал, т. е. как о начале самосознания, как о том, что является самым определенным стимулом культуры. Это «*Я*» обладает такими признаком, что этот суэгенерис, противополагаемый материи и душе, можно пока называть абстрактным, духовным.

Вместе с тем, все представления о духе, как духе, отделенном от нас природой, или о духе, превратившемся в понятие, которое имеет в себе как-бы абсолютную реальность,— все эти представления в настоящее время отпали.

Таким образом, если возможно конкретное знание духа духовного, то это конкретное знание духовного духа возможно только в конкретном углублении во внутреннюю жизнь нашего «*Я*».

Суммирую вкратце, что я сказал; философия культуры в отвлеченном смысле не может существовать, потому что тогда она превращается в музееведение. Самая философия берется в культуре, культура же есть связь знания

со знанием. Но культура, как сознательная жизнь, имеет, как мы видим, путь, и этот путь культуры не есть путь биологический, и он не может определяться путем той или иной материальной культуры, поэтому слова «материальная культура» — бессмысленное сочетание слов. «Материальная культура», предмет материи, материя как предмет,— есть предмет науки о материи, есть элемент, входящий в эту целостную конфигурацию, которую мы назвали культурой. Поэтому понятие культуры в этом смысле духовно. Но этот дух есть «*Я*», в нас рождающееся. Философия культуры в этом построении может быть только философией духовной культуры. Учение о материальной культуре есть не учение о культуре, а учение о том, или ином знании. Таким может быть взгляд на культуру сквозь очки науки о материи, может быть взгляд на культуру сквозь очки отвлеченной философии, но этим взглядом противополагается самая культура как *процесс роста самосознающего «Я»*.

Таким образом, мы подходим к вопросу о том, может ли быть всечеловеческая культура. Культура рождается как индивидуальная связь: она крепнет и растет, как культура народная. Можно ли выйти из всех народных культур в культуру общечеловеческую. Это и есть вопрос о том, можно ли видеть вот эту фигуру на фоне этой сложной фигуры.

Так, наше индивидуальное сознание, расширяясь в сознании народа, является все более сложным сопряжением отдельных фигур в таких целостностях, на фоне всей целостности. Всей целостностью является именно весь объем раскрытого «я». Но это «Я», индивидуально переживаемое в нас, не есть обычное «я», которое мы испытываем. Это есть какое-то окрепшее «Я», которое в нас рождается, когда мы вторично родимся. Существуют законы развития в нас этого младенца, законы роста в нас второго широкого «*Я*», которое одинаково объемлет и коллективы и «я» индивидуальное.

Когда-то апостол Павел сказал: «Не я, но Христос во мне», т. е. не «*Я*», а какое-то второе «*Я*» во мне родилось тогда, когда внутри моего самосознания скристаллизовался и определился, вычертился тот центр, который, собственно, и определяет рост всего того, что я определяю сферой сознания.

Таким образом, в законах роста моего второго «*Я*» может быть и может коренится культура человечества уже не национального порядка. Таким образом, во внутренних законах роста моего индивидуального «я» я постигаю ритм возможного строения надиндивидуальной, наднародной мировой культуры и я могу рассматривать так все культурные периоды истории как известную ступень с начала эмбрионального состояния этого младенца, которого я называю вторым «*Я*». Наконец, я могу рассматривать время рождения в истории этого младенца. Я могу рассматривать первый период культуры как детство и отрочество этого младенца. Я могу поставить перед собой идеал человека как идеал этого «*Я*» в нас, отделяющего меня и вас в том, что не я и не вы, но что как третье нас объединяет друг с другом, и я могу определить возраст его, как возраст тридцатилетнего мужа.

И вот, когда с этой точки зрения мы подходим к вопросу, то можно сказать, как соотносятся друг с другом философия, культура и дух. Они соотносятся друг с другом так, как соотносятся друг с другом истина, жизнь и путь.

Философия есть сфера истины, но истина стала абстрактной. Она родилась как истина жизни, как милая София. Как стремление к мудрости, она в логике стала рассудочной. Но поскольку Кант эти истины рассматривает как двенадцать основных понятий, то можно сказать, что эта истина распалась на двенадцать истин и вместо одного ответа на вопрос мы получаем много ответов, мы получаем ответ, что все имеет двенадцатиродный смысл. Истина раскрошилась, и мы, для того, чтобы иметь ответ о смысле и цели жизни, должны взять живую жизнь.

Философия должна быть не только рассудочной, философия должна иметь свой путь жизни. Когда мы переходим в сферу жизни, мы переходим к культуре, и мы видим, что сама культура определима. Но не философия определяет культуру, а культура нашего сознания определяет самую философию как своего рода культуру мысли.

Но эта сфера жизни сознания, в конце концов, имеет путь и мы, пройдя сферу истины, пройдя сферу пути, ищем тот централирующий нерв, который является как бы законом пути, как бы ритмом пути и узнаем, что это «*Я*» большое, в нас рождающееся, есть то «*Я*», которое

говорит: «*Я* есьм истина, путь и жизнь». Потому что действительно, только подлинное понимание нашего «*Я*» как духовного начала и нашего духовного начала как «*Я*», дает ключ к этой фразе: «*Я* есьм истина, путь и жизнь», я есьм то око, которое вписано в треугольник, которого стороны есть истина, путь и жизнь,— сфера культуры, сфера науки, или сфера мысли, сфера чувства, сфера воли,— философия культуры, дух истины, путь и жизнь, а централирующим является «*Я* есьм».

И вот это «*Я* есьм», это рождение «я есьм», того «я есьм», которое звучало как демон Сократу, когда Сократ подслушивал этот внутренний голос, который рассказывал ему много чисто логически, этот внутренний голос звучал в целом ряде великих мыслителей, как звучал он и Льву Толстому. Этот внутренний голос и есть то «*Я* есьм», которое подлинно в нас рождается только тогда, когда мы сумеем сложить три сферы: истину, жизнь и путь в согласие, в треугольник, и тогда это «*Я* есьм» встает как внутреннее солнце, как раскрывающееся око посредине этого треугольника. И в этом внутреннем оке, в этом начале корень моего «*Я*», которое во мне лежит как еще не раскрывший глаза младенец, но известной культурой воспитывается, раскрывает глаза, встает из колыбели и сквозь меня прорастает и протягивает руки, потому что этот младенец и в других он тот же, он есть то, что нас соединяет.

Вот учение об этой культуре в образной форме возникает в то время, когда солнце угашается, когда наступают короткие дни — в декабре. Декабрь — дни угасания солнца внешнего и всей природы, погружая эту природу во мрак и вырывая из поля нашего зрения все то великолепие, которое нас ослепляет весной, заставляет нас поднять во всей серьезности вопрос о том, что же это «*Я*» в нас, является ли оно серьезным отображением узнающегося «*Я*», или оно есть тот свет, который даже в прохождении сквозь тьму и холод нам светит и именно в зимний холод оно ощутимо, потому что свет его есть внутренний свет. И только тогда, когда, внешний свет угасает, мы более чутким оком присматриваемся и находим его стоящим посреди нашей души.

И вот когда мы увидим «*Я*» стоящим посредине нашей души, мы видим, что все то, что мы называли в себе, как

наше «*Я*», было не нашим «я», оно было отблеск и звездного света на поверхности сосуда. Эти звездные отблески мы совершенно несознательно приписывали себе, мы нашу чувственную самость считали за нас самих и теперь, когда мы схватились за этот сосуд и блестки на нем отражающиеся и унесли его в наш собственный дом,— эти отблески угасли.

И только вынося сосуд нашей души из ограды нашей замкнутости, из нашей собственности, оставаясь посредине полночи, мы можем опять видеть блеск и этот блеск будет блеском звезды. Наше «*Я*» открывается как блеск звезды, до которой мы еще не достигли. Именно в период угасания света во всех внутренних культурах праздновалось рождение внутреннего солнца. Так, например, в Японии 22-го декабря представляло образ Солнца в образе младенца. Этот образ солнечного младенца или внутреннего и есть образ того второго «*Я*», которое нам становится ясным только тогда, когда мы научаемся жить в расширенной сфере сознания, вне собственничества. Потому что держаться за свою коротенькую, ограниченную духовную жизнь, это значит во имя одной из фигур, вписанных в это великолепие просмотреть все другое. Это значит все равно, что выделить одну пятиконечную звезду из всех других, которые лежат в этом рисунке и приписать именно пятиконечную звезду себе, своему личному.

Эта метаморфоза представлений внутри нас от нашего «я», она и есть то, что является основой нового взгляда на себя. Новый Завет мы празднуем, разглядывая в себе подлинный корень нашего самосознания, и тогда наши обычные чувства, наши обычные душевные способности как чувство, ум, воля, являются перед этим открывшимся великолепием внутреннего мира в нас, как пастухи, которые слагают треугольник свой с находящимися посередине раскрывшимся оком и это раскрывшееся око лежит в яслях нашей животной природы.

И вот тогда, создавая треугольник из истины, пути и жизни вокруг этого открывшегося нам самосознания, мы начинаем впервые понимать, что вся культура сознания и связанные с ней отдельные отрасли человеческого знания, находятся в зависимости от другой культуры — от культуры внутренней работы над нам данными душевными способностями. Мы слишком мало отдаемся этой рабо-

те. Мы знаем, что гимнастическим упражнением мы можем из вялых и слабых мускулов создать мускулы силача. Но переходя к душевному миру, мы ограничиваем его все теми же непереступаемыми границами сознания.

Если бы мы попробовали и иначе расположили наши душевные способности, если бы мы в каждой душевной способности развивали мускулы, мы занялись бы культурой всех культур, той культурой, которая является как бы дирижерской палочкой, повелевающей оркестру — индивидуальная душевная культура культуре народной.

Эта дирижерская палочка, ритму которой подчиняется самый исторический ритм в веках, он и есть упражнение наших внутренних способностей.

И тогда, сошедшиеся у яслей пастухи, раскрывшие великолепие даров душевной жизни, превращаются в трех магов, несущих новому расширенному сознанию свои дары и надпись на дарах «Истина (конкретная истина), путь и жизнь», и посередине этих пришедших к младенцу магов у нас восходит образ внутреннего солнца, и это внутреннее восхождение совершается именно в дни, когда внешнее солнце угасается.

И вот именно мы можем быть, стоящие сейчас на рубеже нового культурного периода, тогда когда старое лежит в развалинах, когда мы переживаем наш декабрь, когда мы находимся как раз посередине нашего зимнего странствования, именно в этот момент мы должны прислушаться к каким-то внутренне восставшим в нас возможностям, чтобы понять, что самое это зимнее странствование есть лишь обряд, потому что древние мистерии начинались с обряда ужаса, когда движимый посвящением в истину должен был пережить ужасы, когда храм казался ему с опрокинутым алтарем и ветры гуляли в нем. Только тот, кто мог пережить эту превратность, этот холод и голод и найти в этой превратности молодую мощь нового утра, тот может перейти к принятию этой внутренней рожденности и от принятия этого внутреннего рождества перейти к следующему обряду мистерии, который назывался обрядом чаяния.

Только тот, кто перенес обряд ужаса, может подлинно перейти к обряду чаяния, может сойтись, как пастухи сошлись у яслей,— в единство, в *новое единство расширенного сознания*.

КУЛЬТУРА МЫСЛИ

Прошлый раз вкратце характеризовали те догматические привнесения, которые мы встречаем в философии Канта, желающей быть философией критической. Мы видели, что критическая философия должна строить свои основные начала без всяких догматических предвзятостей, без догматических предпосылок, которые в начале познавательных исследований должны быть отвергнуты. Мы видели, что некоторые из этих догматических предпосылок все-таки существуют в учении Канта на акт познания.

Кант определяет, критически вскрывает мир реальный, указывает на феноменализм наших познаний, вскрывает нам, почему именно мы не можем иметь реальных познаний, а во всяком познании мы имеем раньше всего дело со способом подведения конкретного материала действительности под то или иное правило, под то или иное понятие.

Так что весь процесс реального нахождения знания зависит от формального приема, от познавательной призмы.

Но в настоящее время Кант совершенно догматически устанавливает именно наличность основных познавательных форм. Хотя бы начать с того, что эти познавательные формы суть синтетические априори, т. е. доопытные понятия, при помощи которых мы расширяем наш опыт, и Кант не задается вопросом, возможны ли они, между тем как всякая критическая философия именно должна поставить этот вопрос, возможны ли они или нет.

Далее Кант считает опыт лишь за чувственный опыт, совершенно не принимая во внимание, что может быть опыт идей, что наличность наших понятий, все-таки

[* Конец доклада «Философия культуры», прочитанного 24 января 1920 г., «Культура мысли» — прочитан 21 февраля 1921 г. во Дворце Искусств. Рукопись — РГАЛИ, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 89. Впервые опубликовано: Философская и социологическая мысль. Киев, 1989, № 6.]

опыт, хотя и познавательный опыт. И если бы даже эти познавательные формы были внечувственны, дочувственны, тем не менее, может быть речь о внечувственном опыте.

Таким образом, совершенно догматически Кант ставит знак равенства между опытом и чувственным опытом...

Таким образом, этот вопрос об изменении познания, интересующий нас теперь, и будет основным вопросом второй половины моего курса, к которой я приступлю после перерыва, и мы подробно займемся этим вопросом. Это будет вопрос о том, как возможна культура мысли.

И сейчас, принимая во внимание наличность наших познавательных способностей, мы должны сказать, что взгляд наш на познание в настоящую минуту есть взгляд рассудочный.

С точки зрения современности именно тот или иной познавательный результат зависит от того или иного рассудочного понятия, лежащего в основе той или иной науки.

Таким образом, мы вопрос поставим, который попытаемся разрешить,— как в наших рассудочных представлениях преломились взгляды в органическом творчестве познания.

Мы должны будем себе составить некую рассудочную модель какого-то отсутствующего познания, которое возможно, если возможно изменение наших познавательных способностей, и, невозможно, если этого праксиса познания нет.

Значит, вопрос о том, какова рассудочная модель этого чаемого, проблематически сознанного познания.

Представим себе, что двенадцать категорий Канта есть не что иное, как двенадцать основных понятий каких-то двенадцати икс наук. Итак, наука — уже не основная наука, а есть икс 12, 10, 24 основных наук, зависящих от основных научных понятий.

И теперь. Как нам построить систему этих наук. Мы можем, разложивши в круг эти двенадцать методов, как говорят, ориентировать все методы в одном, принятом за основу. Например, механику в математику, химию через физику в механику и затем в математику

и т. д. — психологию, социологию, эстетику и т. д. Таким образом, мы получим систему математического познания, где рассматриваем весь мир сквозь призму математики.

Но мы можем все это ориентировать и иначе. Мы можем ни одиннадцать методов в двенадцатый перевести, а мы можем все двенадцать методов в двенадцати методах взять, так что мы можем иметь двенадцать систем познаний, или двенадцать, помноженное на двенадцать, мировоззрений.

И если мы предложим себе, что мы возьмем какие-то методы и начнем перечислять один метод в другой метод, так что один метод становится передаточным, и будем как бы методы прогонять сквозь методы, то, прогнав сквозь весь круг, мы получим некий метод, в котором пересеклись все двенадцать методов.

Затем получим точную картину: двенадцать основных методов и двенадцать систем, где в каждой берется из основных один метод, а все остальные к нему пригнаны. Таким образом, если вопрос о смысле в этой плоскости брать...*, то в этой плоскости смысл есть математический смысл, к которому сведены все прочие смыслы, это уже смыслы, это уже смысл смыслов, в этом смысле — смысл смыслов и т. д.

Таким образом, если мы примем возможность не простого смысла, а известную конфигурацию законов познания, мы можем говорить, что смысл есть развивающееся нечто, и мы можем говорить о непрерывном нарастании смысла, что смысл растет, индивидуализируется и принимает сложнейшие конфигурации.

Кроме того, в мировоззрении мы имеем не только методу. Кроме методы, мы имеем нечто и другое. Что такое метода. Метода есть одна из познавательных форм. Но ведь еще в акте познания трансцендентальная схема, синтетическое единство самосознания и т. д.

Представим себе, что в нашем индивидуальном познании акт познания зависит от гипертрофирования, атрофирования того или иного элемента познания в том или ином индивидууме.

В акте познания есть семь основных элементов.

[* Здесь и далее многоточием обозначены неясные места. — Э. Ч.]

Принимая во внимание синтетическое единство, категории, схемы фигурной, синтез форм чувственности, вещи для нас и, наконец, вещи для себя, мы можем иметь семь типов крайней атрофии того или иного элемента познания,— имеем разную степень познавательности.

Вот этот ствол познавательный, есть то, что я хочу назвать мироощущением. Кроме двенадцати мировоззрений, двенадцати помноженных на двенадцать и т. д., есть еще ряд мироощущений, и мы можем любое из мировоззрений брать на фоне разного типа мироощущений.

Таким образом, если мироощущений семь (я, может быть, в следующей части нашего курса разовью мировоззрение, где все мировоззрения складываются из этих конфигурационных законов), то эти мировоззрения мы опять будем проводить сквозь семь мироощущений и т. д. Вот, например, в мировоззрении того философа, который стоит на том, что познание есть конфигурационные законы, — он берет за основное мироощущение.

Если идеализм есть мировоззрение, то мы можем иметь идеалиста гностического, логического, ...трансцендентного, оккультического... Кто был идеалист логический? Это, конечно, Коген.

Кто идеалист трансцендентный, кто дал систему трансцендентальной философии?— Кант.

Кто идеалист оккультический?

(Голос с места. — Андрей Белый.)

Не знаю.

Таким образом, мы имеем возможность поставить себе бесконечную градацию мировоззрений и все эти мировоззрения мы можем рассматривать не с точки зрения того, истина это или нет, а мы должны их рассматривать с точки зрения конфигурационного закона, с той точки зрения, с какой рассматривают сложные кристаллические системы, и с этой точки зрения история философии для нас вся есть сложение букв из алфавита.

Если двенадцать методов есть двенадцать букв, то этот конфигурационный закон есть сложение слов и таким образом история философии и познание человечества есть не что иное, как писание гениального романа

«Война и мир» из тридцати шести букв алфавита, а не разложение написанной книги на гласные и согласные буквы, ее составляющие.

Если мы будем брать смысл, мы будем искать именно стиль Толстого, слова Толстого, выражения Толстого. Брать это — будет брать смысл.

Целость смысла есть не что иное, как рассмотрение всей истории мысли не как правильной или неправильной, а как длящегося, непрерывно растущего целого, ключ к которому в нас лежит, если мы... наши познавательные способности научимся разбирать с точки зрения логических заблуждений или правды ту или иную систему, но научимся как бы прослушивать те или иные познавательные методы, сопереживать тому или иному направлению, той или иной философии, что бы понять ту почву, из которой вырастала та или иная система.

Таким образом, если познание, если культура не раздроблена, а восстановлена, если мы можем говорить о непрерывном нарастании смысла (не вскрывая еще того замедленного нормального творческого познания, о котором я буду говорить во второй части своего курса и которое имеет отношение к тому взгляду, который мне хотелось бы развить,— мы будем говорить об этом абстрактно), то мы должны сказать, что в этом познании мы должны найти какой-то внутренний ритм.

Мы должны рассматривать познание не как механическое сложение ставших законченными вещей, не приложение к нему законченных понятий, а путем преломления и сложения смысла; мы должны научиться как бы распрямить самую твердость; мы должны распрямить мир понятий и мир застывших предметов; мы должны каким-то творческим пафосом, каким-то актом внутренней работы привести в расширенное состояние, чтобы расплавить загустевшую действительность вокруг нас.

Как возможно расплавление наших статически загустелых представлений и как возможно расплавление самого мира,— вот это не есть только вопрос философии, а это, как мы увидим, есть вопрос культуры, где самая философия, где самый акт познания есть лишь одно из знаний в связи с какой-то целостностью.

И когда мы восстановим эту целостность, когда свя-

зываем эти методологические знания одно с другим, знание со знанием, тогда приходим к ритму человеческого сознания, которое не зависит от наших абстракций познавательных представлений, потому что сознание, основное конкретное сознание есть первое и последнее. Оно лежит до начала абстрактного представления в акте сознания, оно есть самосознание последнего только акта.

Таким образом, прийти к действительному самосознанию, к конкретному самосознанию, это значит расплавить мир познания, который находится всегда не вне мира сознания, а внутри самосознающего человека, ставящего себе цель.

Таким образом, в связи с культурой перед нами встает картина связующего, восстанавливающего знания и познания, как сознания.

Таким образом, проблема культуры, проблема восстановления, соединения, сложения, индивидуализирования того, что нам дается в отдельных разрозненностях,— это есть активная работа. В этой работе культура пересекается со знанием, и таким образом последнее, к чему мы идем, и есть первое, что мы должны были бы в начале наших познавательных изысканий поставить.

Какая лежит проблема человеческого самосознания в связи с проблемой абстрактного познания? Является ли наше самосознание точными абстрактными методологическими познавательными формами, или, наоборот, эти методологические познавательные формы, формы нашего рассудка, суть лишь ракушки, лишь временные ... на поверхности той пучины, нами не познанной, которая есть наше сознание и которого малая часть сознается нами. Другая же часть этой невскрытой пучины пока еще лежит в бессознании.

Таким образом, вопрос об углублении самосознания, как мы увидим в последующих лекциях, стоит в связи с безграничным расширением нашего сознания, так что наше сознание может проникнуть наше бессознание, Так что то, что вчера было бессознанием, сегодня начинает зажигаться звездами сознания, и таким образом, вся картина мира, вне нас лежащего, есть только стадия бессознания, ... эта стадия полусознания, кото-

рую мы знаем как данное сознание, она есть эта смертная биологическая животная жизнь, на более глубокой стадии абсолютного бессознания.

Если бы мы сумели вытеснить к поверхности сознания бессознательно живущие в нас силы, то мы увидели бы, что ритмы этих сил есть, может быть, те же, что стоят за миром растений, этот мир лютика и ландыша есть не что иное: как бессознательная песня, в нас лежащая, и что когда мы узнаем в себе эти песни, мы узнаем цветок не в спиртовом препарате, а белый ландыш, индивидуальный ландыш и красную гвоздику.

Если мы дальше еще глубже придем в бессознание, то мы, наконец, наткнемся на те формы сознания, которые, пока еще не вскрыты и называются мертвыми миром, которые есть смерть и которые мы носим в себе, как скелет.

И когда мы вскроем в себе наш скелет, наше минеральное в нас отражение уже абсолютно бессознательных стадий сознания, то мы вообще переполним всю действительность и, согласно словам Апокалипсиса, сама смерть будет повержена в огонь.

Да. Человек, который хочет в действительности познания, должен волить не меньшего. И только от того, что у нас нет дерзновений так волить себе познание, мы и пребываем в нашем рассудочном, мертвом, абстрактном познании, которое со всех сторон грозит раздавить чужая, безграничная, мертвая, механическая природа.

Вот дело культуры и есть дело воскресения, всеобщего воскресения в царство сознания и смысла всего того, что развернуто вокруг меня и что есть не что иное, как мои отдельные части.

Мы должны развертывать организующиеся коллективы, расширять в этих коллективах наше я, мы должны их перебросить с плотины на плотину, мы должны сказать зверям, птицам и камням: братья.

КУЛЬТУРА КАК ПРОБЛЕМА ДУХА*

Культура в нашей теме *проблема*, а не разрешение, план философии культуры, а не самая философия; проблема поставлена: как строить обоснование — культура в духе; или: как обосновать дух в культуре. В этой проблеме предполагается, что появление духа in concreto есть то явление, которое мы разумеем под культурою.

«*Культура как проблема духа*» дух чем-то *конкретным*; и обратное; конкретную жизнь предполагаем жизнью духовной.

Проблема культуры проблема конкретности; наше задание показать, что обоснование этой конкретности в духе есть обоснование ее как sui generis конкретности; не все являющееся сперва конкретными есть 1) культура, 2) Дух. Конкретное мы разумеем сперва нечто опытное, данное в опыте; проблема культуры, обоснованной в духе есть проблема духовного охвата человечества: если он возможен, возможны факты культуры; но факты культуры даны в памятниках культуры; проблема наша есть, как возможны эти памятники; трансцендентальная философия культуры есть анализ условий возможности памятников культуры.

Не все данное в опыте есть культура; весь материальный, конкретный опыт не есть факты культуры; все материальное и предметное и реальное (вещное), подлежащее систематическому описанию, наблюдению, опыту — сводимо к единству; *как многое сводимо к единству*? В проблеме всеобщности (единство многоразличия); формы всеобщности суть законы осмысливания индивидуального, что отличает Гомера от Бхагават Гиты; перечисление и статистика буквы «а» в Зенд-Авесты не выявит «общего» всем культурам. Оттого есть философия разложения понятия культуры; в экономическом материализме мы видим разложения,

[* Рукопись — РГАЛИ, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 88. Публикуется впервые.]

где отчетливо выявляется общее; буква «а» — экономика; и статистикой экономических данных бессмыслица водворяется явно. Шесть линий, могущих сложить гексаграмму, квадрат и крест, вписанных в нем, домик с крышею — нам даны как шесть линий; история в разложении фигуры на линии лишена красоты; так гравюру великого Дюрера можно разрезать на сумму штришков, из которого она восстает; но не в сумме штрихов «Меланхолия» Дюрера: в целостной связи их.

И потому-то культура — преемственна: фраза за фразой очерчивает вырастающий смысл она: Л, Ю, Б, О, В, Ь — сумма знаков — «*любовъ*», вот — начаток культуры; он может расти и туда, и сюда, подбирая различные буквы и различные фразы: одно направление подбора — есть «З, Л, А не М, Ы, С, Л, И, Т»; другое есть Ч, У, В, С, Т, В, Е, Н, Н, А, Я; получаем две фразы: «*любовъ зла не мыслит*»; «*любовъ чувственная зла*». Две культуры наметятся; смысл пути — в расхождении. Каждая культура преодолима путем.

Путь культур национальных — в сознании нашем подъемлет вопрос: возможна ли встреча культур, сочетание национальных культур. Как возможна культура культур? Не является ль эта культура самим упразднением познания, определяющее многообразие точных знаний. Система продуктов культуры, понятых, как ставшие формы, обоснуют нам систему культуры материальной; но эта система знаний; система знаний — теория знаний не есть очерк культуры; это есть оформление конкретного в форме материального или механического закона; материальная конкретность дана нам в оформлениях естественно-научного закона; вне закона ее и нет вовсе; «*материальная культура*» бессмыслица: термин имеет лишь технический смысл, указующий на известные стороны рассмотрения культуры; материальная культура часть иного целого культуры вообще. В свою очередь идея «*духа*» не сводима всецело к культуре; дух есть «*сознание*» в культуре; культура есть нечто конкретное в пути самосознания; это конкретное есть сознательное par exellence. Материальный культурный продукт не может быть «*вещью в себе*»; как, например, внешний мир природы, кажущийся вне сознания лежащим; материальный культурный продукт

есть «вещь для нас» в сознании; отсюда особый подход к вещам материальным в проблеме культуры: *не естественно научный*. Отношение «само» или «я» к духу, отношение сознания к Само = (Atman) в само-со-знании (атмическом сознании), отношение *сознания к знанию*, вся эта цепь отношений отчетливо мобилизуется нами при установки проблемы культуры, вся эта цепь отношений [одно слово неразборчиво. — *Э. Ч.*] в направлении обратном естественно-научному, выдвигается нами. Круг «предметов» культуры и «предметов» знаний — один; связь между предметами — иная.

Что есть связь знаний?

Какая-то механическая «со», форма методических физических знаний. Здесь знание берется не в виде Erfahren, а в виде erschaffens wissen (wissenschaft), знание есть знание *ставшего*; становление процессов изображается моделями «*моментов*» процесса: морфологически; связь между моментами иные *виды* ставшего: закон, научный закон, «связь» в науке «со»-знание есть форма формы, «синтетическое единство самосознания»; эта форма, в которой содержатся группы конкретного в ставшем виде,— этот вид их — «чувственность», «*Я*» не есть «синтетическое единство самосознания» не <гносеологический субъект>; это личное место-имение (форма) есть *пустое* сопровождение глаголов: пошел, сказал, его нет; глагольность есть действие конкретностей; форма отношения между формой форм к формам есть закон достаточного основания и его приложения: причинность и функциональная зависимость. Вот «*со*»-продуктов материальной культуры; такими продуктами есть и мир природной необходимости; материальная культура есть сфера природы. Новое направление философии. Сфера природы и сфера культуры противоположны; культура не природа. Все природное покрываемо понятиями, категориями, формами; все культурное — вне-природно, вне-понятийно, вне-абстрактно.

Когда желают определить культуру, то ее определяют как сферу индивидуального; культуры — «индивидуумы»; под индивидуумом Риккерт разумеет *комплекс* (единство в многоразличии); но — неудачно; комплекс, как неделимое, первое: представим в *дели-*

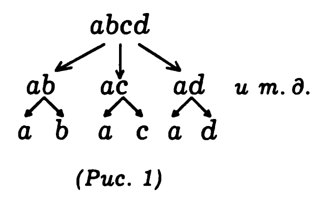
мом, второе: в понятиях единства, множества, всеобщностями, а *всеобщность* вводит нас в сферу закона природы; иногда «комплекс» представим как организм (противоположение Канта познания органического и познания механического есть противоположение сферы культуры сфере науки, знанию; противоположение двух «со» ряда знаний: со-знание культуры есть Mit Wissen, Mit-erfaren, ко-операция, со-действие; «со»-знания есть Mitwissenschaft, ко-инерция, со-стояние наук. Но «*организм*» и не познаваем *субъектом стоящего знания;* опознание его, как «*комплекса*». «*Индивидуум*» не определим понятиями комплекса организма; но он лучше определим идеей целого; «со»-знание; «связь» культуры в идее «целого», как первого, которого части — понятия единства, множества; механическое сочетание есть «всеобщее» (единство многоразличия); все это мыслимо на фоне «*целого*», единство и многое *в целом* не единство, не множество, не единство в многом; все это *части целого*. Что есть «со» этого целого? Чем может быть это «со»? Никакой «закон» не может. Попытка изобразить *внезаконный закон*, управляющий сферой культуры есть попытка эмблематически представить себе отношение целого «*x*» к частям; известным величинам как вывернутую причинность: «*x*» есть вывернутая причина-цель, а части (действия) — средства; целесообразность отличает целое, «*индивидуум*» есть целое, данное в форме целесообразно-организованной комплексности; недаром Кант увидел целесообразность в мире организмов; но понимание «целесообразности» как закона во времени, где части — средства суть действия ведущие во времени к целе-причине, опять-таки неправомерное перенесение формы «закона» в культуру; причина, основание суть нечто вне лежащее действию, следствию; то и другое вытекает из них; *части* же лежат в *целом*; самое время в идее *целого* есть круг (альфа и омега); весь круг действий — в со-этих действий; индивидуум есть содействие частей, архитектоника частей — вот идея времени и причины; действия беспричинны в индивидууме, данным в форме целей; «цель есть цель-ность в целом», как единица есть единство в логической идее «*одно*». Целесообразность не определяет индивидуум, который есть целое, выражающее собой беспричинность действий. Как понять это беспри-

чинное действо в *целом*? Надо составить символический образ всех обычных понятийных форм, представлений, мир «воли» (т. е. мир свободных взаимодействий, содействий, возникающих из целого в целом; само-производительность индивидуума.) «*Со*»-культуры — не форма формы, не норма познания, не субъект познания, репризванный от причинности и пассивно чувствующий ее, а со-творяющий причинность и это со-творение, когда мы рассматриваем его в аспекте закона (негативно), является нам над формой цель-ности целесообразности; но целесообразность эта не *реальна*, она — стиль, концепция *целого*, или, как говорят, индивидуальность индивидуума культуры.

Само-произвольность — вот образ (imago) культуры; «само» — Selbst, есть «*со*» культура, имя его? Это отсутствующий термин: «Atman» имя ему; целое культурного индивидуума «есть Само» само-со-знания, само-произвольность, где вероятность «произвольности» надо брать не отрицанием закона, не как «*ничто*» по отношению к что-то, а как «нечто», заключающее «*что-то*» и «*ничто*»; так что первое в категории качества «ничто» и уже в нем лежит «что-то» и «ничто»; в категории количеств оно «*всеобщее*», внутри которого лежит единое и многое; в категориях отношений оно есть *взаимодействие*, первое — с внутри лежащими причинностью и основанием-следствием, в категориях модальности это нечто, адекватное закону, внутри принадлежит действительность и возможность: «*индивидуум*» культуры (или «предмет» ее) есть *необходимость* всех *действительностей* и *возможностей*; всеобщность единоразличий; ограничение всех отрицаний и утверждений, как догматов; взаимодействие всех оснований и причинности; т. е. языка кантовых законов. *Индивидуум* определим суммою антиномий; из них он строит себе эмблемы; он — эмблема эмблем; он — символ; положительное его раскрытие где? В Индии в идее *Атмана* и *Брамана* («я» и мира). А у нас где дан Индивидуум? Мы говорим, что культура опытна? Индивидуум культуры есть «*Со-знание*». Культура есть сознание.

1) Культура органична (Гёте); 2) самопроизвольна; она — со-творение мира сознания; (свободна); 3) она —

цельна, то есть цельно — целесообразна, архитектонична; 4) она — мир неразложимых единственных комплексов: элементов a, b, c, d: ab, ac, ad, bc, bd, и т. д.; произведение всех переложений и сочетаний, сочетание первое элементов.



(Рис. 1)

В мире знаний a (понятие) механически слагают суждение «a + b»: суждение — умозаключение; в культуре наоборот; понятия культуры зависят от суждений культуры, суждения от круга суждений. Что есть круг суждений, мгновенное целое из? Что есть индивидуум культуры, или эпоха, или нация? Де facto национальные эпохи культуры становились символами эпохальных культур. Что суждение культуры? Творящий индивидуум или «само» актов культурной линии «*сознаний*», что есть *понятие* культуры: продукт неповторимый, типичный (танец, книга и т. д.) 5) Культура — «символ»; 6) в такой установке понятия культурного *знания* суть образы («imago», от magia; maginetia, действие самопроизвольного творения: imaginatio: воображение; суждения суть со-продукты со-узнания, со-знание зьаний; умозаключение культуры: культурный индивидуум — народ — Чело-вече-ство; Само. «Со» сознания культуры есть «Я» сознания. Но Я сосознания в «*Я мыслю*»: живая мысль «я»: субъективный процесс сознания; «со», знание есть не «со», а «познание» — послезнание: здесь «я» познания не «я»: а *объективная норма*. Субъект (сознания) или «со» имеет «*само*»: «*само*» определимое со стороны субъекта есть «Я». «Я» (второе «Я», Атман); со стороны объекта: объект-объекта (Браман, Бог, мир, целое). Само-сознание культуры есть соединение субъекта + объекта. Это — *мысль*, но не мысль рассудочная, а интуиция; «в начале — слово», в начале *мысль*. Она и мир и «я»: опять в терминах самоотрицания и парадоксов. Должны конст-

18. Зак. 5156.

руировать особый мир мысли, как «*само*» («я» мира метафизики или мира «я»), как особый мир, как «я» сознания, и как «мира» законов (природы): по отношению к природе — второй, внутренний мир; по отношению к «я» — второй внешний.

Примат культуры: если культура возможна, то сознание примат бытия: все есть иерархии сознания; если мир — сфера сознаний сознания, то *само-сознание* вне «мира» и вне «сознания». Символически это второе «Я» («Я» в «Я») в опыте индивидуального самосознания; в опыте истории это есть культура культур, индивидуум индивидуумов: Дух или понятие о «Духе», Но «Дух» не понятие, а *целое*, *само*; не вещь (не трансцендентное); культура возможна, если возможен конкретный Дух, а он возможен, если возможна конкретная целостность, она возможна, если возможно сознание; сознание возможно, если возможно «*Я*». Я = Дух; Дух = Я.

Культура есть жизнь сознания, данная в пути самосознания; все — сознание; все — культура; природа — как часть культуры: как один вид вне-законности, как что-то «нечто», как одна из причинности со-действия, как одна из возможностей сознания (необходимости). Природа, Культура, Дух — 3 формы [одно слово неразборчиво. — Э. Ч.] целого («Отец», «Сын», «Дух»).

ПУТИ КУЛЬТУРЫ*

Понятие «культура» отличается необыкновенной сложностью; легче определить понятие «наука», «искусство», «быт»; культура — целостность, органическое соединение многих сторон человеческой деятельности; проблемы культуры в собственном смысле возникают уже тогда, когда сорганизованы: быт, искусство, наука, личность и общество; культура есть стиль жизни, и в этом стиле она есть творчество самой жизни, но не бессознательное, а — осознанное; культура определяется ростом человеческого самосознания; она есть рассказ о росте нашего «Я»; она — индивидуальна и универсальна одновременно; она предполагает пересечение индивидуума и универса; пересечение это есть наше «Я», единственно данная нам интуиция; культура всегда есть культура какого-то «Я».

«Я» культуры в себе мы не знаем; под «Я» разумеем обычно собрание чувственно-эгоистических импульсов нашей природы, или абстрактное представление о «субъекте»; но проблемы «субъекта», «объекта» слагаются лишь в процессе сложения личности из примитивного коллектива, где нет еще личного «Я», а есть «Я» родовое; противоположение личности («субъекта») обществу как носителю «объективных» начал культуры — субъективно; в обычном развитии субъективной культуры принимает участие сфера искусства; наука же стоит на страже критериев объективности.

Культура, непосредственно связанная с «Я» (с субъектом, а не объектом), там зрела, где наука и искусство начинают призывать друг друга; как: культура — в Гёте, в Леонардо да Винчи; и нет ее в субъективациях крайнего импрессионизма, или в объективациях науки: в техническом строительстве промышленной жизни. Еще мы не созрели до умения пронизать нашу науку

[* Рукопись — РГАЛИ, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 66. Впервые опубликовано: Вопросы философии, М., 1990, № 11.]

«стилем» высокой художественности; мы или фантазеры или инженеры жизни, а не демиурги творимой действительности; к чистой культуре мы еще только подходим; она еще в процессе становления; и от того-то не определима она в технических понятиях современной науке, разлагающей организм в ряды механизмов; между тем культура организует, связывает, восстанавливает, интегрирует: самое понятие о ней еще не интегрировано в нас.

Но история становления «культуры» в положенном смысле рисует красноречивую линию образованья себя в «культурах» отживших эпох и народов, где культура в намечаемом смысле находится в зародышевом состоянии.

Первый этап зародышевой жизни культуры — теогонический процесс; теогонии Китая, Индии, Персии, Иудеи, Египта рисуют нам историю высвобождения из рода, быта, народа — сперва личности, потом «Я» личности: и наконец: соединение «Я» личности с «Я» Коллектива; Коллектива; и — далее: Космоса.

Если бы отыскать образ, живописующий культуру Китая, то этот образ сжимается в одно слово, в Тао; впоследствии, в оформлениях Лао-Дзы, это Тао становится: *всем и ничем, единством и множеством*; оно — *везде и нигде*; это определение Тао есть прекрасная картина состояния сознания пра-китайца, у которого нет еще не только личного «Я», но и родового «Я»; как то, так и другое, еще не спустилось из космоса; сознание пра-китайца есть космос; оно не обособилось в теле; его тело — внутри космического мирового «Я» мира; и это «Я» функционирует в глухом подсознании тела; китаец блаженно спит в своем теле; и это состояние блаженного сна в более позднем периоде отпечатывается в философских оформлениях Лао-Дзы.

По древним ведическим гимнам мы можем кое-что подсмотреть в состоянии сознания древнего индуса; в нем космическое неразделенное «Я» уже протянуло как бы свои лопасти, но не в личность и даже не в род, а в касту; есть уже «Я» касты, но нет еще «Я» личности; космическое «Я» уже затуманено мороком тела касты, заслоняющим древнему индусу старинное солнце; и лишь в вещающих Риши звучит голос вне-индивиду-

ального «Я»; само сознание индуса напоминает воронку; его глаз видит не вовне, даже не внутри себя, ибо еще «само» индуса есть транспарант, сквозь который просвечивает «само» касты, в свою очередь пропуская сквозь себя вещание мировое, взывающих, вопиющих, но глаголющих Риши. Впереди, перед собой «око» индуса еще не видит чувственного мира в его конкретности, но лишь дым морока, Майю; позднейшая философия мира, как Майя («Веданта»), покоится на физиологическом ощущении Майи; Майя — физиологична для индуса; индус — раздвоен; картина мира двоится в его двойном зрении, смешивающем впечатления, идущие извне, с впечатлениями, идущими из космоса сквозь «Я» касты в его кровь; в более поздних раскрытиях философия Индии лишь формально преодолевает дуализм, ставя знак равенства между Атаманом (Духом сознания) и Браманом (Духом мира). Культура Индии пронизана пассивною двойственностью стояния в точке пересечения безличного сознания с безличным миром; она не знает еще борьбы; в ней нет чувства времени.

Если мы сопоставим с этой культурою древне-персидский период, то мы заметим: следующий шаг в процессе врастания космического «Я» в Майю чувственных разделений; древний Перс желает покорить эту Майю; он ощущает ее как покров, под которым прячутся духи тьмы, ведущие борьбу с духами света; Майя для Перса заколебалась и ожила; его «Я» еще не ощущает своей самостности, он ощущает себя как арену борьбы света с тьмой; свет врывается в тьму, тьма врывается в свет; его «Я» — плоскость трения — или борьба; так пассивный дуализм Индии переходит в активный дуализм более поздних теорий (Ормузд, Ариман), определяющих культуру Персии; появляется впервые время; а с ним — история; откровения позднейшего Заратустры черпаются уже из исторической борьбы света запада (Ирана) с тьмою востока (Ураном). Майя индуса здесь, в борьбе, как бы распахивается; и — прорастает в Египте, где Майя есть Матерь — Земля, Плодородье, Изида, рождающая Горуса (младенческое «Я» личности, отражающее «Око» Париса).

В Иудее мы видим дальнейший рассказ о врастании космического «Я» в плоть жизни; сначала иудей ощу-

щает свое «Я» в роде; для него — есть «Я» рода и Бог открывается сквозь кровь: «Я» — Бог Авраама, Исаака, Иакова; и потом уже Бог «имрека»; как для египтянина всякий есть в роде Озириз, так для иудея всякое «Я» в Аврааме; и сквозь него в Ягве-Элогиме; в Моисее видим реформатора, отрывающего иудея от древнего «Египта» культуры и повествующего о грядущем Боге, которого имя есть «Я»; это «Я» есть грядущий Мессия; обетование о личном бессмертии есть то новое, что входит в сознание в теогонической стадии формирования культуры.

Те же стадии по-иному пробегает и Греция; сперва в ней видим мы период дочеловеческих змееногих титанов; «змееногость» древнего грека есть указание на хвост, соединяющий его с прошлым; как в Иудее личное «Я» живет в потоке крови, хлынувшем от Авраама до «имрека», так в Греции личное «Я» есть хвост змеи, протянутый в прошлое мифической действительности; и лишь потом появляется младенец — герой, удушающий змеев; этот младенец есть впервые рожденное сознание личного «Я», противопоставленного роду; орудие отсечения «Я» от рода есть впервые возникновение в Греции абстрактной мысли; этот период крепнущего личного сознания и эгоизма характеризует 6-ой, 5-ый век; личность впервые обособляется; в Греции возникает впервые социальная проблема в нашем смысле, противополагающая буржуазную культуру (культуру эгоизма) культуре сельских коммун; этот рост эгоизма и личности окрашивает последние столетия теогонического периода культуры, где она прорезывалась под покровом «культа».

Личность начинает противопоставлять себя обществу, «субъект» — объективному «коллективу»; оба стремятся к гипертрофии; «субъект» личности раздувается то в громадного эгоиста в чувственном смысле («богача», «собственника»), то выдувается как пузырь из чувственной оболочки субъекта сознания; «объект» коллектива чувственно распухает в громаду римской Империи и одновременно защищается от трения личностей стальными абстракциями права; чудовищным смешением абстрактного единства объекта с чувственным единством личности является сперва: римский

кесарь, потом папа, против государственного *Канона*, смешанного с произволом единой личности, поднимает главу гуманизм, в котором живет смутное ощущение «Человека» (с большой буквы); здесь, в одновременных концепциях индивидуальной утопии человека как храма Космоса и храма человечества, как организма всех в одном («cvitas solis» Кампанеллы) встречают нас первые прорезы культуры в собственном смысле, снимающей противоречия личности и общества, субъекта и объекта в «Я» собственно, которое не есть «Я» личности, а — одновременное пересечение «Я» коллектива, «Я» мира и «Я» человека; но эта интеграция культуры не удается: гуманизм вырождается в буржуазную культуру наших дней, где искомое пересечение мира, Бога, коллектива и личности в индивидуум «Я» полагается в личности, только в личности: в «субъекты» Вандербильдов и Рокфеллеров, отраженных современной наукой и философией с ее учением о границах познания, со всей системой заборов, перегородок и надписей «interdit»; отчего противоположное устремленье культуры (другая ее половина) дезорганизует индивидуум «Я» в систему неживых механизмов; в «объективность» экономического материализма; в борьбе двух абстракций культуры «Я» (социализм с ложным идеализмом) обнаруживается весь компромисс традиционного право-сознания.

Всемирно-исторический смысл культуры в органическом сочетании коллектива и личности, а не в смешениях того и другого; сочетание «субъективного» с «объективным» переходит в «слиянье» лишь в подлинном осознании «Я», самосознания «Я» еще нет в нашей жизни; он в уразумении, что «Я» есть точка пересечения мира и личности, человека и Бога, коллектива и индивидуума.

Борьба экономического материализма с идеализированным фетишизмом («Человеком» с большой буквы) с материальным идолом, надевшим маску идеала; те и другие подменяют понятие «идеал» понятием «капитал»; одни, обобществляя капитал, не видят, что обобществляют «идеал», другие, спасая «идеал», спасают собственный «капитал»; одни под «духом» разумеют материю, другие — под «материей разумеют дух».

Материя уничтожена современной наукой, а «дух» выдохся, сморщился до «апперцепции» Канта; пора выбросить этот «дух» субъективного «Я» и понять, что материальные пункты суть центры сознаний, что мир, что природа — живой, социальный организм,— что «Я», наше «Я»,— организуя множества сознаний; и одновременно — атом тела Индивидуума Вселенной (личность, свободно вышедшая из своих границ, *индивидуализируется* в коллективе, а коллектив организуется в личностях, а не где-то между ними).

Раз в истории «Я» поднимало свой подлинный голос; и это было «Я» Христа, христианство — религия самосознающего «Я» — противопоставленно, как всем культам, так и всей «некультурице» современного буржуазно-атеистического строя; но в истории христианства мы видим лишь «мимикри» дохристианских культур; история христианства — история детских болезней; борьба с христианством есть борьба одной половины нехристиан с другой половиною; для каждой — другая половина есть роковое «alter ego».

Культура есть христианство: христианство — религия самосознающего «Я». Таков взгляд на культуру Антропософии: культура есть Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицеей. В уразумении этого — пути культуры.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Э. И. Чистякова

ЖИЗНЬ ПО ЗАКОНАМ ВЕЧНОСТИ

А. Белый (Борис Николаевич Бугаев) родился в Москве, на Арбате, в семье Николая Васильевича Бугаева, крупного ученого-математика, заложившего основы новой науки — аритмологии. Идеи отца, стремившегося через математику постичь тайну душевной жизни человека и человечества, во многом определили научные искания А. Белого. Он отмечал огромное влияние личности отца на свое идейное формирование: «В согласиях, в несогласиях, в резких мировозренческих схватках и в жесте таимой, горячей любви он пронизывал меня действенно; совпадение во взглядах и даже полемика с ним определили круг моих интересов; с ним я считался — в детстве, отрочестве, юности, зрелым мужем»[1].

Начиная с 1902 г., студентом естественного факультета Московского университета, А. Белый публикует статьи, в которых стремится выявить религиозно-философское основание нового культурного течения начал века — русского символизма. В отличие от сторонников символизма-литературной школы, он формулирует иные задачи течения: «теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, предопределенным всем ходом западно-европейской мысли»[2].

Благодаря широким научным и общественный связям Н. В. Бугаева, небольшая квартира на Арбате становится местом встреч многих крупных ученых, философов, представителей художественной культуры. Страстный полемист Н. В. Бугаев передал сыну любовь к поиску истины через столкновение противоположных точек зрения. И в мировоззренческих устремлениях, и в стилистике мышления А. Белого присут-

---

[1] *Белый А.* На рубеже двух столетий. М., 1989, с. 49.

[2] *Белый А.* Символизм. Книга статей. М., 1910, с. 140.

ствует образ истины как противоречивого «целого». «Самое мое мировоззрение, — писал он, — проблема контрапункта, диалектики энного рода оправ в круге целого»[3].

А. Белый получил известность как писатель-модернист, автор романов «Серебряный голубь», «Петербург», «Москва». Его знают также как поэта-символиста, однако религиозно-философские взгляды Белого мало исследованы. Между тем, литературную деятельность он не считал определяющей для своего творчества, подчеркивая, что литература лишь одна из «специальностей», в которой отразился его «путь жизни». Причину непонимания своего творчества он усматривал в игнорировании критикой его религиозно-философского учения. Религиозный мыслитель, философ, писатель, поэт, литературовед, русский символист стремился с различных сторон осветить антропологическую проблематику, ставя Человека как Истину в центр своих идейных исканий. Продолжая традиции русской философии конца XIX – начала XX в., А. Белый подчеркивал решающее значение смысложизненной проблематики, указывая, что целью духовного творчества есть поиск не «истины вообще», а Истины как пути жизни в Я-Христе. Эту особенность мировоззренческой ориентации А. Белого отличали аналитики его творческого наследия. «Быть может вся проблема беловского бытия вообще проблема его бытия как ЧЕЛОВЕКА»[4], — писал Ф. Степун.

Об А. Белом, как человеке «бунтарского начала» (М. Горький), который был в постоянной борьбе с собою и людьми его окружавшими, писали многие его современники. «Моя вера с первых лет юности, — писал он о себе, — была бунтом дерзания, питаемая волей к новой культуре, а не смиренным склонением, питаемым богомольностью»[5]. Жизнь и есть Борьба, в которой активное, творческое начало стремится победить мертвое, окостенелое. Символизм А. Белый рас-

---

[3] *Белый А.* На рубеже двух столетий. М., 1989, с. 196.

[4] *Степун Ф.* Памяти Андрея Белого. — Воспоминания об Андрее Белом. М., 1995, с. 173.

[5] *Белый А.* Почему я стал символистом... — Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 424.

сматривал как учение, которое отражает и охватывает творческое начало жизни. Темы Жизни и Смерти были как бы двумя полюсами, которые создавали напряжение, в зоне которого раскрывалось «Я» А. Белого. Это вызывало удивление даже самых близких ему людей: «И как он мог совмещать в себе эту мрачную бурю и тот сияющий ясный покой? Как вообще мог ОДИН человек нести в себе и выдерживать такой страшный контраст состояний!»[6]

Трагическое бытие личности порождено современной эпохой, которую А. Белый назвал «сплошным Апокалипсисом», ибо двадцатое столетие обострило как никогда ранее проблему человеческого существования. А. Белый отмечал, что людям «серединных переживаний» неведома такая постановка вопроса. Они не ощущают, что реальностью современной культуры стал «вопрос о том, быть или не быть человечеству». Религиозные пророчества и тревога о судьбах человечества, считал А. Белый, составляют суть творчества Н. В. Гоголя, непонятного современниками, но приобретающего чрезвычайную актуальность в XX-м столетии. Развивая мысли Н. В. Гоголя, русский символист утверждает, что у человека современной цивилизации «нет души», она «мертва»; «ныне — она пустота». В качестве своей смысложизненной установки А. Белый ставит задачу преодолеть мертвенность современной цивилизации, идя путем возрождения души в Духе.

Современник русских революций, А. Белый отказывается признавать их подлинными революциями, ибо слом политических форм, по его мнению, сам по себе не создает духовной культуры. Революция подлинная, духовная, является проявлением творческих сил человека, народа, человечества. Социальные же революции — механистичны, они «взрыв, обрывающий мертвую форму в бессмысленный хаос»[7]. Теоретики социальных революций, отмечал А. Белый, подменяют живой дух абстрактными схемами, поэтому в них представлена лишь

---

[6] *Бугаева К. Н.* Из книги «Воспоминания о Белом». — Символизм как миропонимание, с. 425.

[7] *Белый А.* Революция и культура. — Символизм как миропонимание, с. 300.

диалектика «мертвых понятий». В 1917 г., в работе «Революция и культура», А. Белый отказывается называть «механику» марксизма революционной теорией. Происходящие в России события А. Белый и А. Блок воспринимают как символы того духовного переворота, который происходит в стихийных душах русского народа, стремящегося вырваться из «обескрылившей» и «отзвучавшей» цивилизации (А. Блок). Символисты верили, что «революция чистая, революция — собственно, еще только идет из туманов грядущей эпохи»[8]. Без духовной революции Россия не сможет обрести свой собственный строй души, а без своего «Я» — лика, «и мы — не мы вовсе, а чьи-то тени»[9].

Считая себя провозвестниками нового пути развития России, символисты стремились к тому, чтобы «переделать все. Устроить так, чтобы все стало новым; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью»[10].

Прорыв к новой культуре осуществим, по А. Белому, лишь творчеством своей жизни. Он связан с отказом от моралистических проповедей, с утверждением принципа: «не звать», а «быть» творцами живой культуры. «Мы — не пастухи, а народ — не стадо», заявлял А. Блок. И потому, «жить стоит только так, чтобы предъявлять безмерные требования к жизни: все или ничего; ждать нежданного, верить не в «то, чего нет на свете», а в то, что должно быть на свете; пусть сейчас этого нет и долго не будет. Но жизнь *отдаст* нам это, ибо она — *прекрасна*»[11].

Русские символисты — Д. С. Мережковский, А. Блок, Вяч. Иванов, А. Белый — остро ощущали катастрофизм современной эпохи. Они видели два прямо противоположных пути выхода из него: путь духовного возрождения, с одной стороны, и срыв в хаос небытия, с другой. В своих статьях, романах, поэтических произведениях они воссоздавали реальность обеих тенденций, сфоку-

[8] Там же.
[9] *Белый А.* Арабески. М., 1911, с. 59.
[10] *Блок А.* Собр. соч. в 8-ми тт. М.-Л., 1960, т. 6, с. 12.
[11] Там же, с. 14.

сировав их в энергетически емких символах: жизни — смерти. Символисты приветствуют «бунтующих» личностей, в трагической борьбе стремящихся преодолеть «раздробленную мертвенность» современной цивилизации. Символистами они объявляют тех творцов культуры, которые «умеют владеть хаосом» (А. Белый), поэтому тема кризиса жизни, мысли, культуры, сознания «сплетена» для них с темой возрождения. «Тема гибели мира связуема с темой рождения. Не случайны поэтому голоса, нас зовущие к выси духовной: перерождаться пора!»[12]

Пессимизму и созерцательности, а также безудержному оптимизму рационалистического мировоззрения, ставшего философским основанием новейших социологических учений об обществе и человеке, символисты противопоставили трагическое мировоззрение. Только оно «одно способно дать ключ к пониманию сложности мира», заявлял А.Блок. Оптимизм же, с его «линейным взглядом на историю», исключает «возможность взглянуть на мир как на целое»[13].

Трагический человек — существо вертикальное, свободно растущее «в глубь и высь» (Вяч. Иванов). Он не обладает «единоначальной цельностью» зверей и ангелов. Человек — единственное существо, которое поставлено в мироздании на «трагическую грань». «Ему одному досталось в удел внутренняя борьба, и ему одному дана возможность принимать во времени связующие его и мир решения»[14].

Только осмыслив свои истоки и перспективы, человек способен понять себя как живую целостность, как Чело Вечности — Чело-вече-ства. Не в изоляции от человечества, а только через него человек раскрывается как Индивидуум, совмещающий в себе природные и духовные черты.

Символисты выступили с критикой гуманизма «душевной культуры», замкнувшего человека в его «пустынной душе». К изоляции от мира индивидуалиста толкает не истинное знание своей замурованной в чув-

---

[12] *Белый А.* На перевале. СПб , 1918, с. 11.
[13] *Блок А.* Указ. соч., с. 105.
[14] *Иванов Вяч.* — Труды и дни. М., 1912, № 6, с. 5.

ственной оболочке души, а страх и ненависть. Лишь духовное самоутверждение дает возможность человеку выйти за природные границы. Выход из кризиса человека, по убеждению символистов, указан апостолом Павлом, который словами: «Не я, но Христос во мне Я» раскрепостил тварную личность, открыв ей перспективы бесконечного совершенствования. Человек не является существом божественным, но он обладает способностью воспринимать призыв Бога и в стремлении к Божественному Свету обрести свое человеческое лицо. Человек — не статичное существо, его нельзя свести к совокупности застывших, механических форм. Он — проект, идущий «впереди себя», в пути жизни раскрывающий свою универсальную природу — культуру. Культура есть жизнь человека в человеческом облике.

Человек духовной культуры — существо свободное, ответственное за свою судьбу и судьбу человечества. Только трагический человек, по убеждению символистов, способен на духовное возрождение; он через «внешнюю гибель» приходит к внутреннему торжеству самоутверждения. Совершив «духовный переворот», человек впервые получает возможность встретиться с самим собой, и эта встреча — самое значительное «со-бытие» в его жизни. Индивидуалист же не рождается в духе, он символизирует могилу своего человеческого «я».

Критикуя гуманизм «душевной истории», символисты стремятся обосновать новое гуманистическое направление. Они призывают углубить понимание природы человека до раскрытия его «Тайны», а не одной лишь «пользы». И в стремлении раскрыть «Тайну» человека теолог, философ, художник, ученый должны встретиться не как антиподы, а порою и враги, а как творцы новой, духовной культуры человека и человечества.

Многоразличны пути раскрытия «Тайны» человека, отличаются и методы оформления нового гуманизма у русских символистов. Д. С. Мережковский раскрывал его в учении «религиозной общественности», Вяч. Иванов — «соборного неоправославия». А. Белый назвал неогуманизм — «гуманософизмом» или «религией свободного человечества».

Гуманософизму А. Белый посвятил работы так называемого «антропософского» периода своего творчества. Антропософия — учение о духовной культуре и человеке, создано немецким философом Р. Штайнером, с которым А. Белый познакомился в 1912 г. В антропософских устремлениях Р. Штайнера русский символист встретился с идеями, созвучными его поискам духовной культуры и свободной мысли. А. Белый отмечал, что переходя к антропософии, ему «не нужно было менять своих вех». И до знакомства с антропософскими идеями и после, он был и остается символистом. (*Белый А.* Почему я стал символистом и почему я не переставал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития. — В. кн. Символизм как миропонимание. М., 1994.)

Начиная с 1910 г. А. Белый определяет символ как «образ духа в душе», или как «душу самосознающую». До 1912 г. деятельность А. Белого-философа была направлена во-первых, против абсолютизации абстрактно-рационалистического понимания значения и истины; во-вторых, против индивидуализма. После 1912 г. произошло смещение акцентов в исследовательской работе русского символиста, он перешел от анализа «организации знания» к раскрытию «организма организации». Идея «организма организации», по убеждению русского символиста, дает возможность по-новому соединить знание и личность, выйти на понимание рациональности ка́к Самосознающего сознания. Сознание осознается как рычаг «перевертывающий всю действительность». Учение апостола Павла о триединстве человека, состоящем из тела, души и духа, а также его призыв: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода (ваша) не была поводом к угождению плоти; но любовью служи́те друг другу» (Посл. к Гал. 5—13), становится основанием гуманософисткого учения свободы и религии свободного человечества.

Основную ошибку современных философских учений А. Белый видел в том, что рационалистическая философия имеет дело с «остановившейся» мыслью; для нее представления о методах мышления гораздо важнее представлений об ИСТИНЕ. Поэтому мысль в абстрактно-логических схемах не соединяется с конк-

ретной мыслью. «Мы больны методизмом и да, мы абстрактны... самый метод есть ритм, есть пульсация живой жизни... истины не призваны отвечать на вопросы об истине; истины предстают, чтобы их видели; за Истиной следуют без вопросов»[15]. Рационалистическая философия имеет дело с мыслью, где содержание строится формой. И. Кант вводит в понимание знания опыт в виде априорных форм чувственности — пространства и времени. Но чувственный опыт — лишь половина живого опыта мысли. Кант, утверждает русский символист, не вскрыл опыт мысленных форм, которые выявляются не как «законы в формах» (наука), а как «свобода в формах» (искусстве). Современная философия, вскрывая законы сложения наук, «не зацепилась за жизнь», она — «мертвая философия». «Не анализ нашего преображения, не естественно-научное изъяснение нам важно, а самый факт постижения себя и мира в нужном блеске»[16].

О новом взгляде на философию и знание А. Белый заявил еще в первых философских статьях начала века. Его рассуждения о душе, иссушенной знанием, глубоко тоскующей о потерянном рае — «о детской легкости, о порхающем мышлении»[17], не вписывались в господствующее представление о философии как «строгой науке». Полемизируя с представителями рационалистической философии, он писал: «Нам все кажется, что если мы откровенно признаемся в невозможности что-либо понять в терминах науки, мы зарекомендуем себя как дикари»[18].

Сознание, являясь отправной точкой для философии, не зависит от познавательных форм. Напротив, последние зависят от сознания как целостности, которая раскрывается в триединстве бессознательного, сознательного и сверхсознательного пути развития Челoвече-ства. Мысль имманентно присуща сознанию. Сознание, как связь знаний, раскрывается в «Я», в смысловом поле «сознание-мысль». Границы сознания

[15] *Белый А.* На перевале, с. 28.
[16] *Белый А.* Арабески, с. 76.
[17] *Белый А.* О научном догматизме. (1904) — Символизм. М., 1910, с. 15.
[18] *Белый А.* Арабески, с. 212.

расширяются по мере роста знания. Бессознание — «круг сонных образов», входит в сознание по мере прояснения мысли. Сознание всегда дано в мысли, но мысль включает в себя не только «островок» дневного сознания, но и «пучину» мысли — неосознанные образы, Мысль, познавшая себя до дна, проницая «пучину» неосознанных образов, становится живой мыслью, или, Жизнью — собственно. А. Белый, вслед за Л. Толстым и Р. Штайнером, утверждает, что жизнь начинается только с жизни сознания. Значительно позднее ту же мысль выскажет Тейя де Шарден в книге «Феномен человека».

Мысль имеет свою историю. Она родилась из «домыслия» и устремлена в будущее — к Солнечной Мысли. «Мысль, вырванная из царства тьмы, мысль охвачена светом, она протянута из истории; один миг — она над историей даже»[19].

Согласно антропософскому учению, становление мысли проходит три эпохи: эпоху тел, эпоху души и эпоху духа. Первая эпоха распадается на два периода, вторая — на три периода, третья — на два периода. «Эпоха культуры тел» — доисторическая эпоха. В первом периоде она отразилась в мифах Индии, во втором — в мифах Персии. В эту эпоху, утверждает А. Белый, «тела» были «духо-телами». Не было представления о личном сознании, было сознание общечеловеческое, потом — сознание народа. «Эпоха душевной культуры» обнимает эпоху от 4000 лет до Р. Х. вплоть до наших дней. Душевная история включает период души ощущающей — время сложения мифов; период души рассуждений — с седьмого века до н. э. до XV столетия и современная история. Для истории характерно рождение мысли из мифов, личности из рода, мира искусства из мира мистерий.

Современная история соответствует пятому периоду эпохи душевной культуры. (Предыдущие периоды — соответственно третий и четвертый). Начало современной истории А. Белый связывает с периодом гуманизма XV столетия. «Душевная история», продолжающаяся до сих пор, — это история народов и государств. Она —

---

[19] *Белый А.* На перевале, с. 58.

эмбриональное состояние не родившегося к свободе человеческого организма[20]. Русский символист утверждает, что «душевная история» обернулась в нас ужасами буржуазной культуры; личное «я» человеко-зверем; общественный строй — эксплуатацией более хищными зверями менее хищных, религиозный строй — «опиумом для народа»[21].

Эпоха Духа — будущее человечества. Она захватывает не форму, а жизнь человека. Ей соответствуют шестой и седьмой периоды. Эпоха Духа начинается с познания человеком самого себя. Она требует заново пережить историю, требует целостного взгляда на нее, в котором раскрываются духовные письмена. «Познать себя» — означает отделение «я» от личности и раскрытие ее в индивидууме апостола Павла: «Не я, но Христос во мне Я». Это «я» — не телесно и не душевно, а духовно. Дух есть целое души и тела[22].

Духовность нельзя рассматривать сквозь «телескоп понятий». Поэтому метафизическое и пантеистическое понимание духа, по убеждению А. Белого, отжило свое время. Только идя конкретным путем углубления во внутреннюю жизнь нашего «я», мы раскрываем духовное начало как центр самосознания. Личное «я» человека — сфера души. Дух же, имманентно данный нашей душе, превращает личность человека в индивидуум. Дух, встающее самосознание «Я», — это та Благая Весть, которую, как считают антропософы, возвестил апостол Павел: «Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (1-е Кор. 4—15).

Индивидуум, в сознании душевном, скрывается под маскою личины-личности. Это двойник человека. У человека множество масок — личин. Двойником является и страсть человека, стремящегося сбросить «я» в телесность. Индивидуум должен «пережить» двойника, суметь превратить «встречу с ним» в пафос расплава «маски» и «телесности» в культуру.

По-разному отразили встречу духа с двойником русские писатели: Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоев-

---

[20] *Белый А.* История самосознающей души. (См. наст. книгу).
[21] Там же, с. 368.
[22] Там же.

ский. Гоголь, отмечал А. Белый, первый ощутил «дикий комизм положения бессмертного «Я» в узах плоти, зависимость «Я» от кишения страстей, от чудовищ»[23]. Он понял, «что «Я» не тело, что даже оно не душа. Тело — проявление его — колдовство, наваждение... царство астрала, у Гоголя есть царство Вия, свиных, страшных харь»[24]. Только душа, исполненная мужеством стать «духом жизни», способна пройти сквозь бессознательный мир стихийного астрала.

Развитие человечества, по убеждению А. Белого, повторяется в «каждом отдельном сознании». Воспоминания доисторической жизни человечества вписаны в сны, бреды, ощущения, в жизнь сознания раннего детства человека. Доисторическая эпоха живет как «память о памяти» телодушевного и душетелесного мира Индии, Персии, Атлантиды. А. Белый приводит подобного рода припоминания в «Котике Летаеве», отразив в нем опыт своего детского мироощущения.

Между бессознанием и сознанием, утверждал он, нет абсолютной границы. Бессознание является «телом» сознания, оно выражено в хаосе подсознательных и полусознательных движений до-душевной жизни. Задача сознания — «перевоспитать» страсти. Если работа сознания над бессознанием не разрешится победой сознания, наступает безумие, которое демонстрирует торжество животной жизни человека и человечества. Мысль о «перевоспитании» страстей, отмечал А. Белый, выражена в учении апостола Павла «о вечных томлениях твари», которая ждет искупления от «человеческих» действий. «Соопознание «плотей», или «тварей», зависит от знания собственной «твари»; она нам открыта извне, как материя плоти; она нам дана изнутри, как бушующий зверь, подымающий бури страстей, изживаемых лично; познать эту тварь — пронизать мир материи мыслью, облечься в мир мысли как в некую новую «плоть»; это значит: понять эту мысль органически, целостно, цельно... в умении мыслью своею проработать плоть заключается миссия приручения зверя»[25].

---

[23] Там же, с. 256, 257.
[24] Там же, с. 257.
[25] *Белый А.* Евангелие как драма. М., 1996, с. 51–52.

Опасность «падения человека в зверя», или опасность «для души человеческой стать телом», по мнению А. Белого, в европейской культуре одними из первых почувствовали Р. Вагнер и Ф. Ницше. Человечество стоит перед выбором: либо осилить мир страстей, ритмизировать с помощью музыки хаос астрала, либо продолжать животное, нечеловеческое существование. Для Вагнера искусство является тем рычагом, с помощью которого человечество сможет перейти к «реальнейшему творчеству жизни» (А. Белый).

По-разному извещают Вагнер и Ницше о конце «душевной истории», но вывод делают один: период упрощенно-антропологического представления человека о своей природе — закончен. Человек не может продолжать оставаться в плену «тварного мира» и строить свою жизнь на основе неосознанных привычек, инстинктов, мертвых схем. Остро ощущая кризис европейской цивилизации, Ницше провозгласил «переоценку ценностей» современной ему культуры. «Гибель человека в человеке» (Ницше) он рассматривал как следствие, с одной стороны, культуры «сократического, душевно-абстрактного человека», с другой, огосударствленного христианства, которое внесло в лик Спасителя «фанатизм». Ницше выступил критиком исторического христианства, которое, по его убеждению, искаженно истолковало основные символы учения Христа, и, прежде всего, учение о «Царстве Небесном». «Царство Небесное», — писал он, — есть состояние сердца, а не что-либо, что можно ожидать; оно не имеет «вчера» и не имеет «послезавтра», оно не приходит через «тысячу лет» — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде»[26]. Согласно Ницше, только люди, ставшие «свободными умами», могут восстановить подлинную ценность христианства. Но осознав кризис, Ницше, по убеждению А. Белого, не смог справиться с астральным бессознательным миром страстей и пал жертвой Диониса варварского. Ницше различал два Диониса: первый — варварский, основан на воле; второй Дионис — дух музыки. Второй Дионис реализуется через Аполлона — мир искусства. Но свое учение, заключает А. Белый, Ницше создавал под

[26] *Ницше Ф.* Антихрист. Соч. в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 660.

односторонним знаком Диониса, который, расставаясь с Аполлоном, становится... «сомнительным» и «лживым идеалом»[27].

Дионисийское состояние духа переживается человеком как переход за пределы своих природных границ к сверхличному началу в экстазе. Вяч. Иванов считал экстаз первым человеческим проявлением человека. В отличие от экстаза восточной и европейской мистики, которые растворяли личность человека в Божественной бездне, символисты, напротив, в неделимой целостности сознания человека находят тот центр, или «Само» сознание, которое «не заливает» дневное Я, а выпрямляет его, восстанавливая целостный объем мысли человека. Сознание ширит свои границы из сферы душевного и телесного «Я» до «Самосознания». Только человек как целостное существо, в единстве его волевых, логических и эмоциональных устремлений, способен раскрыть свою духовно-конкретную природу как свободу. Поэтому, заявляет А. Белый, «чистые мистики» не знают подлинной сущности экстаза. «Не знают, что экстаз — спокоен; он вовсе не опьянение чувств; это проницание разума чувством, чувства волей, воли разумом: это погружение в глубокую зеркальную ясную глубину, в которой рождается *ясное знание: ясное ви́дение*»[28].

Понятия свободы и воли часто употребляют как тождественные. Но, отмечает А. Белый, между ними есть различие. «Свобода» — это состояние сознания, которое не обусловлено бессознанием. Воля же — это протекающие в нас подсознательные процессы. И хотя подсознание и есть «сознание», временно впавшее в «трафарет привычек и инстинктов», но не оно является центром целостного сознания. Живое сознание, или жизнь, начинается с осознания Самосознания как пути жизни. Только в жизни сознания, взятого в пути Самосознания, раскрывается духовная культура, которая совпадает с истинным определением культуры. Культура, утверждает теоретик символизма, не может быть материальной

[27] *Белый А., Метнер Э., Иванов Вяч.* — Труды и дни, М., 1912, № 1, с. 54.
[28] *Белый А.* На перевале. — Русская литература. Л., 1990, № 4.

или душевной; она всегда культура Духа. (А. Белый: «Философия культуры», «Культура мысли», «Пути культуры», «Культура как проблема Духа».)

Прояснить Мысль и с помощью «ясного сознания» осветить тьму жизни — такова задача философии. Современные же философы, сковавшие мысль рассудочными формами, по убеждению А. Белого, стали «убийцами мысли». Отправив сознание «в подвал бессознания», в психологию, они «обескрылили» разум, ввергли мыслительную жизнь человека в бессмысленность хаоса. В результате — «отяжелевший, бессмысленный, неосмысленный мир, и тяжелая мысль, потерявшая смысл. Ни одного события! Все — мертво, все спокойно»[29].

Мертвая, бессмысленная мысль проектирует и мертвую цивилизацию. «Весь строй нашей жизни, — писал А. Белый в 1903 г., — построен на так называемом здравом смысле; он представляет смесь искони переданных обычаев, освещенных временем, логических правил, принципиальных схем, не доведенных до конца; лени, косности, подражательности, зависти, скептицизма»[30]. Не ответив на вопрос: «Что есть в нас Мысль собственно?, Что есть цельность в сознании «я» человека?», нельзя рассчитывать на осмысленное понимание природы интеллекта, индивидуума, свободы. Самосознающее сознание, или душа самосознающая, по убеждению теоретика символизма, способно раскрыть мысль в единстве со-мыслия, со-чувствия, со-действия. Душа самосознающая, отмечал он, высвобождает интеллект «из-под короста абстрактной рассудочности»; индивидуум «из-под личины личности», наконец, впервые высвобождает свободу из проблемы воли[31].

Человек, находясь на грани между безличным и сверхличным бытием, рискует раствориться в одном из них. Единственной точкой опоры для человека становится его сознание. Оно одно дает ему возможность обосновать «человеческий» взгляд на мир и на самого себя. Со-знание позволяет пережить полноту жизни; оно выражается в связности чувств, мыслей, волений.

---

[29] Там же, с. 25.
[30] *Белый А.* О теургии. — Новый путь. Пб., 1903, № 9, с. 103.
[31] *Белый А.* История самосознающей души, (см. наст. книгу).

«Переживание» не сводимо к эмоции. Оно «есть форма выражения единства душевной жизни», оно «независимо ни от теории познания, ни от психологии. Безраздельная цельность переживания всегда дается потенциально, раз дана та или иная деятельность (мышление, чувство, воля)»[32].

«Вникая в себя», идя путем углубленного самопознания, человек раскрывает себя в «бесконечности времени» и «бесконечности пространств». Вскрывая в глубинах личного, сознательного «я» сверх-личное, мысленное начало, человек по новому возвращается к религии. «Само» — сверхъестественное начало — «поющее во мне» — есть Мысль, или Человек с большой буквы, а человек — сознательное существо — человек с малой буквы; он — Промысел Духа.

Новый Гуманизм утверждает «динамического человека», находящегося в становлении, «пути». Гуманософизм, по убеждению А. Белого, дает возможность по-новому соединить со-знание, имманентно данное человеку, и Само-сознание — трансцендентный Дух, который задан ему. «Многие стремятся сегодня возвратиться к Богу», — отмечал А. Белый. — Но это стремление идет подчас за счет нивелировки человеческого начала, и происходит это потому, что «божественность» противопоставляется «самому человечеству»[33]. Но человеческое, «слишком человеческое» нужно «не преодолевать», как учил Ницше, а «выявлять» в себе подлинную человеческую природу — Духовную культуру. И лишь идя этим путем человек становится свободным, творческим и ответственным существом.

В противоположном направлении в понимании человеческой природы, по мнению А. Белого, идут современные мистики, философы, моралисты. Они разлагают целостного «чувствующего, мыслящего и волящего» человека на: 1) чувствительного и безвольного дурака, 2) неумного бесчувственного практика, 3) холодного и безвольного резонера[34]. Они по-разному подменяли «подлинную цель» развития человека целью «фиктив-

---

[32] *Белый А.* Символизм. М., 1910, с. 513.
[33] *Белый А.* На перевале, с. 19.
[34] *Белый А.* Символизм как миропонимание, с. 347.

ной», а потому «без остатка убили живого человека»[35]. Мистики абсолютизировали эмоцию, объявив своей целью достижение самодовлеющего покоя сердца. Философы-догматики абсолютизировали разум; они стремятся к самодовлеющему покою ума. А моралисты парализовали активную волю человека. Но нельзя человека свести к упрощенной застывшей схеме, заявлял теоретик нового гуманизма. Он — живое существо не вмещающееся ни в один футляр ставшей формы. Человек творческий раскрывается в свободных формах.

Подлинная философия является «сферой истины жизни». Когда же истина становится абстрактной, из философии уходит мысль, а с нею и жизнь. Философия уже не задумывается о своем «пути», проблемы культуры и человека отступают перед методологическими проблемами познающего разума. А. Белый не отказывается от рациональности, но стремится найти то начало, которое освещает ее. Этим началом является Дух. На критику в его сторону со стороны современных философов он заявлял: «Я твержу то же... 1) современная философия есть мертвая философия; 2) пора отвлеченных философем миновала... Необходим новый подход к философии, раскрывающий природу «мудрого знания»: 1) Миросозерцание — человечно; «антропос» стоит в центре всех возможных философем. 2) Философия, в этом смысле всегда *антропософична*»[36].

Философия родилась как стремление к живой истине — Софии. Но начиная с софистов — «филе» отпадает, и жизненная философия превращается в «софское» направление, для которого центральными становятся методологические проблемы знания. А. Белый отмечал, что хотя софисты вошли в историю философии как люди увлеченные абстрактно-логическими доказательствами, но они же провозгласили человека «мерой всех вещей». С эпохи софистов, по его мнению, начинается оформление двух основных тенденций культуры, которые в антропософском учении получили названия «софизма» (обращающее основное внимание на развитие

[35] Там же.
[36] *Белый А.* Ответ Ф. А. Степуну. — Труды и дни. М., 1912, № 6, с. 7.

знания) и «антропизма» — (основной проблемой является человек, его культура). Эти две тенденции культуры развивались волнообразно. Когда наступала эпоха «софизма», хирела культура «антропизма», и наоборот. Эпохи «антропизма» характеризовались вниманием к человеку как «конкретной целостности». Для них абстрактно-логические начала жизни оказывались несущественными. «Софизм» же, напротив, в своих объяснениях жизненных процессов стремился опереться на абстрактный мир понятий, универсалий, форм. Развитие «софизма» привело к рождению методологизма и гносеологии в философии и научном знании, а тенденция «антропизма» наиболее ярко проявляла себя в эпохи расцвета искусства. По мнению А. Белого, и антропизм и софизм — абсолютизировали части целостного человека и вместо единства демонстрировали на протяжении столетий нетерпимость друг к другу. Это противостояние фиксировалось в истории развития человечества то в терминах противоположности сердечного и головного знания, то в понимании жизненных процессов как органических и механических. Эпохами «антропизма» А. Белый называет эпикуреизм, стоицизм. В средние века она отразилась в учении Абеляра; эпоха Возрождения — «насквозь антропична»; далее романтизм конца XVIII в. Из современных учений он называет учения анархизма и символизма. Эпохи «антропизма» порождали ярких личностей; мысль у философов становилась метафоричной, а логика — риторичной. Это были эпохи расцвета искусства и индивидуальной культуры. В эпохи же господствующего положения «софизма», утверждал А. Белый, трудно найти ярких, универсальных личностей. Эпохами «софизма» он называет схоластику, период XVI и начало XVII веков. «Софизм» в положительном смысле проявился в истории знания как методология научного знания; в отрицательном — как нетерпимейший догматизм и фанатизм (религиозные войны, инквизиция, иезуитизм). «Антропизм» и «софизм» — как «расщепы человеческого «я» на голову и сердце», уже изжили себя. Они не способны дать импульс развитию человечества. «Безголовое сердце» современного культуртрегера и «бессердечная мысль» ученого и философа демонстрируют кризис и «софизма», и «антропизма». И только идя путем соединения

«абстрактной головы и безголового сердца, мы обретаем лик человека — творца»[37].

Однако, утверждает А. Белый, объединить две разъятые линии целостного человека нельзя механически, путем подведения их под единую форму. Необходим новый, символический синтез в третьем начале, которое должно стать основанием для понимания «я». Основание для такого третьего начала не может дать ни «антропизм», ни «софизм». «Антропизм», замкнувший человека в пределах личности, так и не сумел, по мнению теоретика символизма, вскрыть «человека собственно в человеке». «Софизм» же непомерно сузив сферу мысли, обескрылил разум. Но человек — не чувственен, а мысль — не абстрактна. Гуманософизм впервые дает возможность критически вскрыть вопрос, что есть собственно Мысль, тем самым указывая выход из кризиса знания и человека. Вслед за Штайнером А. Белый утверждает, что гуманософизм, который он назвал «религией свободного человечества», есть впервые раскрытое третье — Духовное начало. Гуманософизм, по его убеждению, способен излечить «склероз мозга» современного мыслителя и «мистическую чувственность» эстета.

Религия свободного человечества выводит человека в ту реальность, где он впервые может сказать о себе, что является Челом Вечности. В скорлупе «чувственного» человека спит духовное «я». Расширить это «я» до Индивидуума, значит указать человеку его подлинный смысл жизни. «Путь жизни» раскрывается не в эволюционном поступательном движении, а является результатом перевоплощения однажды положенной Вечной Жизни. Вечная Жизнь — «в гигантской монограмме Имени — Иисус Христов». В этом Имени — утверждение полноты Бога и человека. Тайна Имени раскрывается в «Я — во Христе», которое есть

Ich
I.Ch=
I.X=
X.I=
=Ж
=Жизнь[38].

---

[37] *Белый А.* Ритм и действительность. — Красная книга культуры. М., 1989, с. 176.

[38] *Белый А.* Евангелие как драма, с. 47.

Русский символист был твердо убежден, что безблагодатный путь развития человека, России, человечества скоро заставит изменить ориентиры современной цивилизации. Эта вера был духовным стержнем жизни и творчества Андрея Белого. «Верю в Россию. Она — будет. Мы — будем. Будут люди. Будут новые времена и новые пространства. Россия — большой луг, зеленый, зацветающий цветами»[39]. И хотя, как писал А. Блок, его «непривычных для слуха речей о России никто еще не слыхал как следует», но в том, что они «рано или поздно услышаны будут»[40], символисты были уверены.

На протяжении десятилетий критики стремились уложить символизм лишь в «прокрустово ложе» литературной школы, объявляя мировоззренческие устремления символистов «эклектикой», не достойной внимания. Писали о кризисе и смерти символизма. Современным и будущим критикам символисты отвечали с иронией: «Символизм умер? — спрашивают современники. Конечно, умер! — отвечают они же. Им лучше знать, умер ли для них символизм. Мы же, умершие, свидетельствуем, шепча на ухо пирующим на нашей тризне,— что смерти нет»[41].

[39] *Белый А.* — Символизм как миропонимание, с. 333.
[40] *Блок А.* Указ. соч., т. 5, с. 486.
[41] *Иванов Вяч.* Труды и дни. М., 1912, № 1, с. 8.

СОДЕРЖАНИЕ

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

БЕЛЫЙ АНДРЕЙ

ДУША САМОСОЗНАЮЩАЯ

Научный редактор *Л. С. Чибисенков*
Корректор *С. И. Гамбурцева*
Компьютерная верстка *И. А. Зайко*



Подписано в печать с готовых диапозитивов 22.03.99.
Формат 84x108$^{1}/_{32}$. Гарнитура журнальная. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 30,6. Тираж 3000 экз.
Заказ 5156.

Издательство «Канон+» ОИ «Реабилитация»
103051, Москва, М. Сухаревский пер., 7

ЛР №030798

При участии ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 27.08.97.
220013, Минск, ул. Я. Коласа, 35–305.

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика
на Минской фабрике цветной печати.
220024, Минск, ул. Корженевского, 20.

Переплётные крышки изготовлены на ППП им. Я. Коласа.
220005, Минск, ул. Красная, 23.